Philosophie und Leben

4. JAHRGANG + 1. HEFT + JANUAR 1928

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

An unsere Leser!

Eine erhebliche Zahl von zustimmenden und anerkennenden Zuschriften und Besprechungen in Zeitungen und Zeitschriften sowie die Zunahme der Bezieher gibt uns die Zuversicht, daß wir mit unserer Zeitschrift einem geistigen Bedürfnis der Zeit entsprechen und daß der Weg, den wir dabei einschlagen, kein Irrweg ist.

Unser leitender Gedanke ist, „Philosophie" und „Leben" in recht vielseitige und fruchtbare gegenseitige Beziehung zu setzen. Menschliches Leben aber erhält seine Eigenart und Würde durch die Kultur. So soll es denn im nächsten Jahrgang vor allem unser Bemühen sein, den Begriff der Kultur und ihrer einzelnen Gebiete zu klären und die Aufsätze der einzelnen Hefte möglichst um bedeutsame Kulturprobleme zu gruppieren.

Die Erörterungen, die einer Einführung in die Philosophie gewidmet sind, wollen wir fortführen; freilich werden wir vielleicht nicht in jedem Hefte dafür Raum finden, wie ja schon im letzten Jahrgang die Überfülle der Aufsätze uns daran hinderte, diese einführenden Abschnitte in jedem einzelnen Hefte zu bringen.

Die Beteiligung an der „Aussprache" hat sich in erfreulicher Weise gesteigert. Es wird uns wertvoll und lieb sein, dadurch weiterhin mit unserem Leiserkreis in lebendiger Beziehung zu bleiben. Man möge übrigens die Zuschriften nicht nur auf philosophische Fragen und Darlegungen beschränken, sondern auch kritische Bemerkungen und Anregungen für die Ausgestaltung der Zeitschrift uns zugehen zu lassen.

Wir bitten endlich unsere Leser, ihr Interesse für die Entwicklung der Zeitschrift auch dadurch zu betätigen, daß sie empfehlend darauf hinweisen und bei Gelegenheit weitere Bezieher ihr zuführen.

Der Herausgeber
August Messer

Der Verlag
Felix Meiner

Kultur und Zivilisation

Von August Messer

Das Wort „Kultur“ leitet sich ab von dem lateinischen cultura, d. h. Urbarmachung und Bearbeitung des Bodens, dann im weiteren Sinn: Pflege, Veredlung. Es bezeichnet so alle auf materielle und vor allem geistig-sittliche Vervollkommnung des Menschengeschlechts gerichteten Bestrebungen und auch deren Ergebnisse: die dadurch geschaffenen Werke und Einrichtungen.

Das Wort „Zivilisation“ geht auf das lateinische civis, d. i. Bürger, zurück. Es bezeichnet den Zustand eines Volkes, das nicht im Zustand der Wildheit, sondern in einem geordneten bürgerlichen Gemeinwesen lebt.

Natürlich kann man solche staatliche Organisation mit unter die „Kultur“ rechnen, so daß sich Kultur als der weitere, umfassendere Begriff darstellt. Auch wurde es üblich, mit „Zivilisation“ mehr die äußere Ordnung und Organisation zu bezeichnen, die gleichsam Voraussetzung und Rahmen alles höheren Geisteslebens bildet, das man dann auch „Kultur“ im engeren und eigentlichen Sinne nennt.

Nach diesem Sprachgebrauch waren jederzeit Kultur und Zivilisation miteinander gegeben; sie verhielten sich wie Kern und Schale, wie Innen und Außen, wie Wesen und äußere Voraussetzung seiner Verwirklichung.

An diesen Sprachgebrauch hat Oswald Spengler in seinem Werk „Der Untergang des Abendlandes“ (I 1918 u. ö., II 1922 u. ö.) angeknüpft. Aber für ihn bezeichnen die beiden Worte nicht ein wesenhaft notwendiges Mit- und Nebeneinander, sondern ein organisches Nacheinander.

An jeder Kultur unterscheidet er die Zeit des Emporwachsens, die der Blüte und Reife und endlich die des Alterns und Absterbens. Diese letzte Daseinsspanne einer Kultur (die sich freilich über Jahrhunderte erstrecken kann), gilt ihm als die Periode der „Zivilisation“. Sie ist ihm ein „Abschluß“, sie ist ihm das „unausweichliche Schicksal“ jeder Kultur. Sie folgt der Kultur wie das Gewordene dem Werden, wie der Tod dem Leben, wie die Starrheit der Entwicklung. Kultur und Zivilisation verhalten sich für ihn wie ein aus der Landschaft geborener Organismus zu einem aus seiner Erstarrung hervorgegangenen Mechanismus, wie der aus einer Seele sich gestaltende lebendige Leib zu einem lediglich von einem Intellekt gelenkten Automaten, in dem alles wirklich schöpferische Leben versiegt ist.

Auch bei Spengler wird tatsächlich das Wort „Kultur“ in einer weiteren und engeren Bedeutung gebraucht. In der weiteren umfaßt jede

Kultur in ihrem Entwicklungsgang die Zivilisation als ihr abschließendes Stadium noch mit; im engeren Sinne wird die Kultur als die Zeit des wirklich organisch schaffenden Lebens der Zivilisation als der Periode der Erstarrung entgegengesetzt.

Gemeinsam hat Spenglers Sprachgebrauch mit dem bisher üblichen das, daß „Zivilisation" mehr die Außenseite, das Organisatorische und Technische, das Wirtschaftliche und Materielle, das Gebiet des rechnenden und „machenden" Verstandes bezeichnet; Kultur dagegen das Innere, Seelenhafte, Organisch-Wachsende und Schöpferische.

Da aber „Innen" und „Außen" aufeinander hinweisen, das Eine ohne das Andere nicht wirklich sein kann, so empfiehlt es sich doch bei dem alten Sprachgebrauch zu bleiben, gemäß dem Kultur und Zivilisation nicht ein Nacheinander, sondern eine stetes Nebeneinander bedeuten. Es ist natürlich möglich, daß in gewissen Verfallsperioden die schöpferische Kraft der eigentlich seelisch-geistigen Kultur erlahmt und die allgemeine Wertschätzung und der Wirkungsdrang sich vorwiegend auf das Zivilisatorische, Organisation und Technik lenkt.

Daß es sich empfiehlt, bei dem alten Sprachgebrauch und der damit gegebenen Begriffsunterscheidung zu bleiben, wird sich uns bestätigen, wenn wir uns nun von der Verständigung über die beiden W o r t e und ihrer Verwendungsweise zur S a ch e selbst wenden und die Frage aufwerfen: Was ist denn Kultur — in dem weiten Sinne des Wortes, der die Zivilisation einschließt?

Welches Kulturgebiet auch immer wir ins Auge fassen, ob Wirtschaft oder Gesundheitspflege; Erziehung oder Wissenschaft; Kunst, Sittlichkeit oder Religion: stets handelt es sich darum, daß die Menschen etwas, was ihnen als wertvoll einleuchtet, zu verwirklichen, oder was ihnen als Unwert gilt, zu vermeiden oder zu beseitigen trachten.

Das Streben nach W e r t (worunter immer auch das Widerstreben gegen Unwert mitzuverstehen ist), bildet so gleichsam die Seele und die Triebkraft aller Kulturbetätigung, und damit zugleich den „Sinn" der Kultur, ja alles wahrhaft menschlichen Lebens und Tuns.

Unsere Fähigkeit aber, die Werte in ihrer Rangordnung und in ihrer verpflichtenden Kraft zu erleben, können wir als „Gewissen" bezeichnen. Zwar denken wir dabei zunächst an die sittlichen Werte. Aber diese haben ja auch eine ganz zentrale Bedeutung und ihr Gebot ergeht unterschiedslos an alle; sodann hat der Sprachgebrauch schon vielfach die Verwendung des Wortes „Gewissen" weit über das sittliche Gebiet hinaus ausgedehnt; wir reden von einem logischen, auch von einem wissenschaftlichen, einem künstlerischen Gewissen. Endlich spricht viel dafür, daß wir den Begriff des „Sittlichen", „Ethischen" so weit fassen, daß wir ihm nicht nur unser Verhalten zu unseren Mitmenschen und den menschlichen Ge-

meinschaften unterstellen, sondern das zu den Werten und Unwerten überhaupt.

So wäre dann in jener Volksweisheit, die uns ans Herz legt, stets nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, die Antwort zu finden auf jene wichtigste Frage, die jeden nachdenklichen Menschen beschäftigt, auf die Frage: Was soll ich tun?

Kant hat auf diese Frage in seinem berühmten „kategorischen Imperativ" geantwortet. Dessen Sinn ist: Wir sollen so handeln, daß wir wollen können, alle sollten nach demselben Gesetz handeln, kurz gesagt: Wir sollten „gesetzmäßig", in objektiv gültiger Weise handeln; nicht so, wie wir in unserem persönlichen Interesse gern möchten, sondern so, wie es uns als „richtig" erscheint.

Gewiß ist diese Antwort bloß „formal", aber darum hat sie doch ihren guten Sinn. Sie gewinnt nämlich in jeder konkreten Lage ihre inhaltliche Erfüllung von den Werten und Unwerten, zwischen deren Verwirklichung wir zu wählen haben. Berücksichtigt man das mit, so kann man den kategorischen Imperativ Kants fortbilden zu der Formel: Verhalte dich so, daß du jeweils den höchstmöglichen Wert — oder bei notgedrungener Wahl zwischen Unwerten: den geringsten Unwert — zu verwirklichen suchst.

Gemäß der von mir vertretenen weiten Fassung des „Ethischen" darf ich diese Formel als gültig betrachten, nicht nur für das sittliche Verhalten im engeren Sinne des eigentlich Moralischen, sondern für das gesamte Verhalten des Einzelnen zur Kultur überhaupt. Die Kulturbetätigung wird für ihn Gewissenssache, und wo immer Menschen noch ein „Gewissen" haben und ernstlich bestrebt sind, ihr Tun und Lassen danach zu gestalten, da haben wir auch echte Kultur, mag auch ihre Leistungsfähigkeit auf wissenschaftlichen, künstlerischen oder anderen Kulturgebieten gar nicht genial sein; denn Kultur ist nicht nur Sache von Genies.

Sie ist überhaupt keine einfache Naturgabe. Der wird das Wesen der Kultur verkennen, der im Kulturleben lediglich einen Naturprozeß sieht, wie das auch Spengler tut, für den die großen Kulturen aufwachsen wie gewaltige Pflanzen und schließlich dahinsterben wie diese.

Vielmehr sind Natur und Kultur geradezu gegensätzliche Begriffe, die aber, wie so vielfach bei Begriffspaaren zu beobachten ist, sich gegenseitig voraussetzen und fordern.

Der Mensch, auch der genialste und schöpferischste, kann nicht schlechthin aus Nichts schaffen, wie religiöser Glaube es etwa von einer Gottheit voraussetzt. Und mögen selbst die schöpferischen Wertideen aus dem Unbewußten — und damit für uns gleichsam aus dem Nichts — auftauchen: zu ihrer Verwirklichung bedarf es doch eines Stoffes, eines

Materials, sei es seelischer (psychischer) oder körperlicher (physischer) oder psycho-physischer Art. Und dieses Material muß gesetzmäßig sich verhalten, weil wir es sonst nicht zielbewußt, von unseren Ideen geleitet, gestalten könnten; denn es wäre dann schlechterdings unberechenbar, wir wüßten nichts mit ihm anzufangen.

Eben dies Material aber kann umfassend als „Natur" bezeichnet werden; denn „Natur" ist nach Kants noch heute gültiger Auffassung „das Dasein der Erscheinungen nach Gesetzen". Also, was jeweils das „Gegebene" bei unserer Kulturbetätigung ist, was den Ausgangspunkt und den Stoff unseres Wirkens darstellt, das ist stets als „Natur" aufzufassen; diese bildet insofern, um mit Fichte zu reden, das „Material unserer Pflicht".

Weil aber „Natur" unter diesem Gesichtspunkt immer nur den einen Faktor alles Kulturlebens und Kulturschaffens darstellt, nämlich das Objekt unseres Wirkens, muß es zu einer Verkennung des Wesens aller Kultur führen, wenn man auch den anderen Faktor, das kulturschaffende Subjekt lediglich als Naturwesen, als ein Glied und Produkt des Naturprozesses auffaßt.

Dazu neigt man aber schon längst unter dem gewaltigen Einfluß der modernen Naturwissenschaft, die ja — seitdem sie ihren Siegeszug zu Beginn des 17. Jahrhunderts angetreten hatte — vielfach eine rein naturwissenschaftliche Einstellung zur Welt, d. h. eine naturalistische Weltanschauung erzeugt hat.

Die Überwindung dieses Naturalismus war schon ein Hauptanliegen Kants, als er seine kritische Philosophie schuf. Mit diesem Naturalismus hat noch leidenschaftlicher Fichte gerungen, zumal ihm selbst dieser Naturalismus in seiner Studentenzeit den Glauben an seine sittliche Freiheit geraubt hatte, was für diese so völlig ethisch gerichtete Persönlichkeit eine geradezu lebensbedrohende seelische Krisis bedeutete.

Fichte hat auch aus eigenster Erfahrung gewußt, wie leicht wir unter dem Einfluß unserer naturwissenschaftlichen Bildung dazu neigen, uns selbst, unser eignes kulturschaffendes Ich, das frei, sich verantwortlich fühlende Ich, als ein bloßes Naturobjekt, als ein Ding, eine unpersönliche Sache anzusehen. Und so sagt Fichte einmal in seiner drastischen Art: Der Mensch neigt dazu, sich eher für „ein Stück Lava auf dem Mond" als für ein „Ich" zu halten. So ist denn seine „Ich-Philosophie" vor allem eine Philosophie der Freiheit und des schöpferischen Geisteslebens.

Aber die naturalistische Weltanschauung mit ihrer Verkennung der Kultur und ihrer unentbehrlichen Voraussetzung: der Freiheit, war zwar von Kant und Fichte grundsätzlich überwunden, jedoch sie war nicht tot, sie feierte vielmehr im 19. Jahrhundert und noch bis ins 20. Jahrhundert herein ihre größten Triumphe. In verschiedenen Formen trat dieser Na-

turalismus immer wieder auf: als massiver Materialismus, der allem Seelisch-Geistigen seine Sonderart abstreiten wollte und die gesamte Wirklichkeit für körperlich erklärte, eine Philosophie des — buchstäblich — „sich selbst“, sein „Ich“ vergessenden Subjekts; nur noch bei ganz naiven, unkritischen Geistern heute möglich.

Sodann in der verfeinerten Form des „historischen Materialismus“, der das Geistesleben als etwas von den wirtschaftlich-materiellen Verhältnissen, insbesondere den Produktionsfaktoren, völlig Abhängiges, als einen bloßen ideologischen Überbau ansieht.

Weiter in dem naturalistischen „Monismus“ eines Haeckel, Ostwald und der Anhänger des Monistenbundes, der zwar das Seelisch-Geistige vom Materiellen unterscheiden, aber so wenig Blick für seine Eigenart, seinen schöpferischen Charakter und seine Freiheit besitzt, daß er in ihm nur eine „Parallele“ der körperlichen Prozesse, insbesondere der Gehirnvorgänge sieht.

Schließlich ist wesentlich naturalistisch auch die Weltanschauung Spenglers und mancher modernen „Lebensphilosophen“, wie z. B. Raoul Francé's, und so kennen sie denn auch keine wirkliche Freiheit.

Freilich, das ist ohne weiteres zuzugeben — und darüber war sich auch schon Kant völlig klar —: die Freiheit bleibt für unseren Verstand, zumal in seiner naturwissenschaftlichen Einstellung: ein Rätsel, ein Geheimnis, ja mehr: ein Ungedanke, ein Ärgernis.

Vor erkenntnistheoretischer Besinnung erweist sie sich lediglich als möglich, und unsere Überzeugung von ihrer Wirklichkeit bleibt zeitlebens ein „Glaube“.

Aber dieser „Glaube“ scheint mir in der Tat unentbehrliche Voraussetzung für jegliches sittliche Verhalten, ja für alles Kulturschaffen. Nicht nur ruht auf Freiheit unser sittliches Verantwortungsbewußtsein: bei aller theoretischen und praktischen Entscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“, „gut“ und „böse“, überhaupt zwischen „Wert“ und „Unwert“, „gültig“ und „ungültig“ müssen wir „Freiheit“, die Freiheit vom bloßen zufälligen Naturzwang, die Freiheit zum Gültigen, voraussetzen.

Bei Spengler ist es besonders deutlich: wie die naturalistische Beugung solcher Freiheit zur Verzweiflung an der Wahrheit und damit zu einem Skeptizismus führt, der durch Selbstwiderspruch sich widerlegt und aufhebt. Für ihn gibt es nämlich keine Wahrheit, sondern nur „Wahrheiten“, die — als Erzeugnisse verschiedener Kulturen — völlig verschieden und nur für die der jeweiligen Kultur Zugehörigen gültig sein können.

In Übereinstimmung mit dieser Grundanschauung sieht er auch in den einzelnen Kulturen völlig isolierte Naturgebilde, die ganz unabhängig voneinander aufwachsen wie die Pappeln in einer Allee.

Sie sollen auch einander gänzlich fremd und unverständlich bleiben — wovon freilich eine rühmliche Ausnahme sich findet: Spengler selbst, der doch uns nicht nur die Faustische Seele unserer Kultur, sondern auch die Seelen der anderen, längst abgestorbenen Kulturen virtuosenhaft zu deuten versteht.

Ein ähnlicher Selbstwiderspruch liegt darin, daß er seine Lehren über die Entwicklungsstadien der Kultur, die doch eine für alle Kulturen geltende Wahrheit sein sollen, aufstellt und dabei doch die Möglichkeit einer objektiv gültigen und insofern „ewig“ gültigen Wahrheit bestreitet.

Dem Wesen der Wahrheit wird man eben nicht gerecht, wenn man es nur mit naturwissenschaftlichem Blick betrachtet. Wahrheiten sind eben nicht Naturprodukten vergleichbar, sie wachsen nicht auf Äckern oder Bäumen; sie werden erfaßt von Menschenseelen. Aber ob ein Satz wahr oder falsch ist, hängt durchaus nicht davon ab, wer ihn entdeckt, von wem und von wievielen er gewußt oder anerkannt wird, sondern lediglich davon, ob er dem Sachverhalt entspricht, auf den er sich bezieht; anders ausgedrückt: davon, ob das, was das Prädikat aussagt, wirklich am Gegenstand des Subjekts sich findet.

Redet man von Wahrheiten für diesen oder jenen Menschen, für die Zugehörigen dieser oder jener Kultur — wie Spengler das tut — so verdirbt man den Begriff der Wahrheit, dieses wertvollsten Kulturgutes.

Die Wahrheit wendet gleichsam ihr Antlitz nicht den Subjekten, sondern den Objekten zu. Nicht davon hängt die Wahrheit von Sätzen ab, ob sie Subjekten annehmbar, tröstlich oder befriedigend erscheinen, sondern ob sie mit objektiven Sachverhalten übereinstimmen.

Besteht aber diese Übereinstimmung, so sind solche Sätze „ewige“ Wahrheiten. Alle wirklich wahren Sätze sind „ewig“ wahr; d. h. der Zeitverlauf hat überhaupt keine Bedeutung für wahr oder falsch.

Indem der Mensch Wahrheiten erkennt, erhebt er sich in den Bereich des zeitlos (und in diesem Sinne: „ewig“) Gültigen und Wertvollen: in jenen Bereich, von dem Plato in seiner „Ideenlehre“ Zeugnis abgelegt hat, die Kant vorschwebt, wenn er den Menschen einen „Bürger zweier Welten“ nennt, die endlich Fichte im Auge hat, wenn er äußert, der Mensch komme nicht dadurch in die „Ewigkeit“, daß er „sich begraben lasse“, und wer nicht schon in diesem Leben in die Ewigkeit eingegangen sei, der könne auch nicht hoffen, nach dem Tode in sie einzugehen.

Die heute so mächtige philosophische Modeströmung, die man als „Philosophie des Lebens“ bezeichnen kann — der auch Nietzsche, Spengler, Francé u. a. ihren Tribut bezahlen — verkennt nur allzuleicht, daß wirklich „geistiges“ Leben, das diesen Namen verdient, nicht ein einfacher Naturprozeß ist.

Auch die Pflanzen, auch die Tiere „leben", aber in ihnen ist kein „geistiges" Leben, weil sie nicht Anteil haben an Werten, die objektive Geltung beanspruchen können.

Das Wort: „Das Leben ist des Lebens höchster Sinn" wird dann falsch, ja sinnlos, wenn man bei Leben nur an den animalischen Naturprozeß, an die Vorgänge des Wachsens, Atmens, Wachens und Schlafens, Essens und Verdauens denkt. „Sinn" erhält das Leben erst dadurch, daß es der Verwirklichung von Wertideen dient, die als Selbstwerte und damit als Selbstzwecke unserem Gewissen in einleuchtender Art sich darstellen.

Diese Werte aber sind zugleich die Werte der geistigen Kultur, der „Kultur" im engeren und eigentlichen Sinne.

Es bedeutet allerdings einen Verfall, ja gelegentlich eine tiefe Verderbnis wahrer Kultur, wenn Werte, die ihrer objektiven Rangordnung nach nur als Mittel für jene Selbstzwecke, für die eigentlich geistigen Kulturwerte gelten können, in der herrschenden Schätzungsweise eines Volkes oder einer Zeit zum Range eines Selbstwertes, wohl gar des höchsten Selbstwertes erhoben werden. Diese Verfälschung und Verwirrung des Wertbewußtseins liegt vor, wenn z. B. die Betätigungen, die in den Bereich der „Zivilisation" fallen, die Betätigungen ordnender, organisierender, wirtschaftlicher, technischer Art in den Mittelpunkt gerückt werden und in ihnen der Kern wirklicher Kultur gesehen wird. Ein Zeitalter, das sich stolz das „technische Jahrhundert" nennt, ist in größter Gefahr, die Einsicht dafür zu verlieren, daß alles Technische der objektiv gültigen Rangordnung nach nur die Schätzung eines Mittels beanspruchen darf, so psychologisch verständlich es auch ist, daß es sich zum Selbstwert aufbläht.

In Wahrheit aber empfängt alles Technische, wie auch alles Organisatorische, Zivilisatorische, ja das Leben selbst erst seinen Sinn dadurch, daß es in den Dienst geistiger Selbstwerte, d. h. der Ideen des Rechten, Guten, Wahren, Schönen und Heiligen gestellt wird.

Die Überzeugung, daß diese Worte nicht Wahngebilde bezeichnen, sondern echte, gültige Werte, läßt sich logisch, verstandesmäßig nicht beweisen, diese Überzeugung ist insofern „Glaube", so gut wie unsere Überzeugung von unserer Willensfreiheit als der Fähigkeit, unser Leben im Lichte dieser Ideen zu führen. Der Mensch ist eben mehr als bloßes Verstandeswesen, und es ist ein bloßes Vorurteil zu meinen, nur das könne für uns objektive Geltung haben, was logisch bewiesen sei. Wer wirklich jene Werte innerlich erlebt, wer wirklich erfährt, was z. B. Gerechtigkeit und Liebe bedeuten, dem wird ihre Geltung unmittelbar einleuchten, so gut ihm einleuchtet, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Es gibt eben nicht nur eine Evidenz des Kopfes, sondern auch eine Evidenz des Herzens.

Freilich gibt es viele, die den Eindruck haben, daß die Werte gleichsam „in der Luft schweben", wenn nicht ein göttliches Wesen sie gleichsam trage und ihnen Geltung und verpflichtende Kraft verleihe. Auch meinen sie im dunklen Schacht des Lebens der Verzweiflung zu erliegen, wenn sich ihnen nicht am Ausgang des Schachtes der Schimmer eines seligen Jenseits zeigt.

Ich bestreite nicht im geringsten, daß ein tief gegründetes geistiges Verlangen danach treibt, die Werte und damit auch alle Kultur einzuordnen in unser Gesamtbild der Wirklichkeit, so unsere Lebensanschauung zu einer Weltanschauung zu erweitern und dadurch zugleich die Werte gleichsam im tiefsten Grunde des Seienden zu verankern. Wem das gelingt, dem mag sich die Überzeugung stärken, daß die Wertideen wirklich mehr bedeuten als ein bloß menschliches Phantasiegebilde, und daß die gesamte Wirklichkeit gleichsam angelegt sei auf die Verwirklichung dieser Wertideen. Dies menschliche Leben und die ganze Kultur kann dadurch auch religiöse Verklärung und höhere Weihe empfangen.

Als die tiefste und sinnigste Deutung der Welt sehe ich persönlich die an, daß sie ihr Dasein der Sehnsucht eines göttlichen Urwesens verdanke, von freien Wesen wiedergeliebt zu werden. Dann würden wir eben in den Wertideen ahnend fassen das Göttliche selbst. Das Erleben einer Rangordnung von Werten würde uns ermöglichen, unsere Freiheit zu gebrauchen, um für das jeweils Höchste, und damit für Gott, uns zu entscheiden. Und für das Vorhandensein des Unwerts, und damit all des Übels und der Bösen, das doch unsere Welt geradezu zur Hölle machen kann, mußte die Erklärung gesucht werden in dem Wesensgesetz der Gegensätzlichkeit, der Polarität, in allem Geistesleben, wonach positiver Wert nur im Gegensatz zum Unwert bestehen oder wenigstens von uns erlebt werden könnte. Es wäre dann zu denken, daß die Gottheit in ihrer Wertfülle sich dem Menschen nur offenbaren und ihn zur Liebe und zu freiwilliger Opfertat nur bewegen könnte auf dem Hintergrund alles des Wertwidrigen, das von je aus das schwerste aller Probleme, das Problem der Theodicee (der Rechtfertigung Gottes wegen des Übels und des Bösen in der von ihm geschaffenen Welt) aufgegeben hat.

Aber ich weiß wohl, wie schwerwiegende Bedenken gegen eine solche religiöse oder metaphysische Unterbauung der Wertideen erhoben werden können, und eben darum möchte ich mit allem Nachdruck betonen, daß wir schon in unserem Werterleben allein, also in unserem Gewissen, einen ausreichend sicheren Boden finden können, um die bedeutsamste und dringlichste praktische Frage zu beantworten, die heute angesichts all der geistigen Unsicherheit und Gährung unserer Zeit auf vielen lastet: was sollen wir denn eigentlich tun? Und was ist überhaupt der Sinn des Lebens?

Auf die letzte Frage wäre nach all dem früher Gesagten zu antworten: Mag Leben und Welt, wie sie uns in der Erfahrung entgegentreten, uns oft noch so sinnlos erscheinen: wir können ihnen wenigstens — Sinn geben, indem wir an der großen Tätigkeit der Wertverwirklichung, die „Kultur" heißt, uns beteiligen.

Und damit ist zugleich auch Antwort gegeben auf die erste Frage: was wir denn eigentlich tun sollen? Diese Antwort lautet schlicht: unserem Gewissen folgen; jeweils nach bestem Wissen und Gewissen das verwirklichen, was uns als das Wertvollste erscheint.

Wo aber immer Menschen leben, wirken und schaffen, in denen ein solches Gewissen waltet, da ist — Kultur.

Das Ende des „laissez faire"

Von Alfred Vierkandt

Der englische Nationalökonom Keynes, anerkannt einer der sachverständigsten wissenschaftlichen Beurteiler des modernen Wirtschaftslebens, hat im Juni 1926 an der Universität Berlin einen Vortrag gehalten über das Thema: Das Ende des „laissez faire". Wenn er darin von der Herrschaft des Liberalismus als einem hinter uns liegenden Zustande sprach, so kann an der Richtigkeit dieser Auffassung kaum ein Zweifel bestehen. Wohl aber wird es sich mancher von uns noch nicht ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht haben, daß wir aus dem liberalen Zeitalter herausgewachsen sind. Der Vorgang hat sich nämlich so allmählich vollzogen, daß er unbemerkt bleiben konnte. Es ist allgemein eine falsche Vorstellung, daß sich geschichtliche Wandlungen durchweg plötzlich und ruckweise vollziehen. In der Geologie hat die alte Katastrophenlehre, wonach die Erdoberfläche von Zeit zu Zeit plötzlich ihr Gewand gewechselt hat, seit Lyell bekanntlich der entgegengesetzten Anschauung Platz gemacht, wonach sich die Erde fortgesetzt unmerklich wandelt. Die entsprechende Auffassung gilt auch für das geistige Leben und damit insbesondere auch für den Wandel unserer politischen Anschauungen.

Es gab eine Zeit, in der der Liberalismus und der Sozialismus durch eine schroffe Kluft voneinander getrennt waren und zwischen den Anschauungen beider Parteien ein Abgrund gähnte. Inzwischen hat aber die Anschauung, daß der Staat zum Schutz der Schwachen und überhaupt im öffentlichen Interesse gegebenenfalls in das Wirtschaftsleben einzugreifen verpflichtet ist, in immer weiteren Kreisen Anhänger gefunden. Und andererseits haben sich unter den Anhängern des Sozialismus die für die Wirklichkeit empfänglichen Geister immer mehr davon überzeugt,

daß die staatliche Leitung und Bevormundung besonders des Wirtschaftslebens schwere Übelstände mit sich bringen kann; ebenso wie die realistisch unter ihnen Denkenden von der Vorstellung abgekommen sind, es lasse sich für die Umwandlung der Gesellschaft von vornherein ein fertiger Plan aufstellen und ein genau umschriebenes Ziel angeben. Kurz, die Kluft hat sich von hüben und drüben zusehends verengt. Treffend sagt in dieser Beziehung einmal Sidney Webb: „So ist es vor allem die Entwicklung der Dinge selbst, die den Individualismus zu einem unhaltbaren Prinzip gemacht hat. Was wir auch vom gegenwärtigen Gesellschaftszustand denken mögen, eines ist sicher, daß er in Zukunft ebenso viele und stetige Veränderungen erfahren wird wie in der Vergangenheit ... Daher ist die Frage nicht, ob der bestehende Gesellschaftszustand geändert werden wird, sondern wie die unvermeidliche Veränderung bewerkstelligt werden soll[1]). Wir dürfen daher wohl sagen: wir gehen einer Zeit entgegen und wachsen in sie hinein, in der sowohl der Liberalismus wie der Sozialismus jeder als einseitig und unhaltbar durchschaut ist. Wir erleichtern uns diesen Wandel um so mehr, je mehr wir uns ihn und seine Gründe klar zum Bewußtsein bringen. Dazu gehört auch, daß wir ein klares Bild bekommen von den geistigen und politischen Grundlagen des Liberalismus und von seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit. Mit Recht sagt in dieser Beziehung Keynes: „Man muß die Geschichte der Meinungen studieren, ehe man den eigenen Geist befreien kann. Ich weiß nicht, was mehr konservativ macht — wenn man nichts kennt außer der Gegenwart oder nichts außer der Vergangenheit“[2]).

Der Liberalismus besitzt zwei völlig verschiedene Wurzeln: die eine ist ideeller Natur, die andere gehört der sogenannten Realwelt an. Er entsteht nämlich einerseits in einem bestimmten geistesgeschichtlichen, andererseits in einem bestimmten politischen Zusammenhang. Der liberale Gedanke erwächst einerseits aus den allgemeinen Anschauungen, die das Aufklärungszeitalter beherrschten. Dieses hatte mit der Vorstellung übernatürlicher Kräfte und eines fortwährenden Eingreifens höherer Gewalten in die irdischen Geschehnisse gebrochen und wollte die Welt aus sich selbst erklären. Man glaubte die Natur und die Menschenwelt durchwaltet von Kräften der Vernunft und Ordnung — von Kräften, die von selbst, auch ohne höheres Eingreifen, für Ordnung und Harmonie sorgen. Man sah die Himmelskörper nach den von Newton entdeckten Gesetzen sich bewegen, daß ein Zusammenstoßen und ein Untergang als ausgeschlossen, ein ewiger Bestand und eine ewige Ordnung als verbürgt er-

1) Sidney Webb, Die Schwächen des ökonomischen Individualismus. München 1913, S. 14.

2) J. M. Keynes, Das Ende des „laissez faire“. München und Leipzig 1926, S. 13. [laissez faire, wörtlich: laßt sie machen! D. Hg.]

schienen. Und so erblickte man allgemein in der Welt ein „natürliches System“, d. h. ein Gebilde, das kraft seiner Gesetze die Bürgschaft seiner Ordnung und seines dauernden Bestandes in sich trägt.

Diese Vorstellung wurde auch auf die menschliche Welt, insbesondere auf die menschliche Gesellschaft und damit auf das wirtschaftliche und politische Leben angewandt. Und daraus entstand der Liberalismus. Was die Flugkraft für die Himmelskörper bedeutet, das bedeutet der Selbsterhaltungstrieb für die Menschen. Indem jeder seinen eigenen Interessen nachgeht, entsteht dadurch ein geordneter Zustand, in dem auch das Ganze am besten gedeiht. Willkürliche Eingriffe in dieses Getriebe durch den Staat können daher nur schaden. Daher verlangt man vom Staat: laissez faire, laissez passer. Der beste Staat ist derjenige, von dem man am wenigsten spürt. Andererseits gedeiht ein Volk um so besser, je freieren Spielraum jedermann hat, seinem Vorteil nachzugehen. Es besteht eine natürliche Harmonie zwischen den Interessen der verschiedenen Menschen und ebenso zwischen den Interessen der einzelnen Privatpersonen und der Wohlfahrt des Ganzen. Philosophen wie Locke, Nationalökonomen wie Adam Smith und Naturforscher wie Darwin haben diese Lehre teils geschaffen, teils wenigstens den Anstoß und Anlaß zu ihrer Ausbildung gegeben. Sie hat von etwa 1750 bis 1850 das allgemeine geistige Leben beherrscht und bis über das Ende des vorigen Jahrhunderts hinaus in großen Kreisen noch stark weitergewirkt. Wesentlich dafür war, daß sie den politischen Interessen des Bürgertums entgegenkam, indem sie ihnen zu einer klassischen Formulierung verhalf. Das Bürgertum fühlte sich im achtzehnten Jahrhundert mit zunehmender Reife und Tüchtigkeit von der ständischen Gesellschafts- und Staatsordnung mit ihren zahllosen Bindungen, Beschränkungen und Bevormundungen immer mehr bedrückt; es schmachtete nach freier persönlicher Beweglichkeit, nach Freiheit der Produktion und des Handels. Die französische Revolution brachte die ersehnte Freiheit; und der Liberalismus hat so bekanntlich die innere und äußere Politik in ganz Europa beherrscht bis etwa in die achtziger Jahre, in denen Sozialpolitik und Schutzzoll als Zeichen einer neuen Zeit aufkamen.

Es waren also *besondere geschichtliche Verhältnisse*, unter denen der Liberalismus aufkam. Und der ursprüngliche Sinn kann nur bei Berücksichtigung dieser Umstände richtig verstanden werden. Wenn der Liberalismus Freiheit forderte, so meinte er ursprünglich die Befreiung von ganz bestimmten Fesseln und die Möglichkeit, ganz bestimmte Leistungen zu vollbringen. Erst eine spätere Zeit, die den Zusammenhang aus den Augen verloren hatte, hat daraus die Forderung der Freiheit schlechthin, die Freiheit von allen Bindungen überhaupt, also die Freiheit in negativem statt in positivem Sinne gemacht.

Die besondere geschichtliche Lage ist es auch allein, die uns den Erfolg des Liberalismus verständlich macht. Nur die Gunst ganz besonderer historischer Umstände konnte es mit sich bringen, daß er über ein Jahrhundert lang als Weisheit letzter Schluß erschien. Die Verhältnisse lagen eben damals so, daß die schädlichen Wirkungen des Liberalismus teils sich der Aufmerksamkeit entzogen, teils durch besondere Gegenkräfte aufgehoben wurden, während sich umgekehrt seine günstigen Wirkungen besonders zur Geltung bringen konnten. Um mit dem letzteren Punkt zu beginnen: Das wirtschaftlich-gesellschaftliche und das staatliche Leben befand sich damals in einem Übergangszustande. Die bisherige Form, diejenige der Feudalzeit, paßte nicht mehr für den neuen Inhalt. Das Leben drängte über sie hinaus und verlangte nach neuen Formen. In dieser Situation konnten die bestehenden Formen nur als lästig und drückend erscheinen. Das Verlangen nach ihrer Abschaffung war berechtigt. In einem langsamen und langwierigen Prozeß wurde tatsächlich eine Fülle von sozialen Bindungen zersetzt und aufgelöst. Den Zeitgenossen konnte daher diese Abschaffung als Selbstzweck, das Fehlen aller Bindungen als natürlicher und gesunder Zustand erscheinen. In Wahrheit handelte es sich nur um einen Übergangszustand; und innerhalb eines solchen hat die persönliche Initiative für die Neugestaltung besondere Bedeutung und kann einen besonderen Spielraum beanspruchen. Auf die Zerstörung aber muß der Wiederaufbau folgen und mit ihm die Herausbildung neuer Bindungen. Dann aber kann der Liberalismus nicht mehr als eine geeignete Praxis des Lebens erscheinen.

Zu den Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Lage gehörte es ferner, daß die Zeit dem beginnenden Auflösungsprozeß gegenüber über eine Menge von Reserven verfügte. Der Liberalismus verlangte freie Bahn für die einzelne Persönlichkeit; ihm schwebte als Ziel eine Zustand vor, bei dem der einzelne aus allen Gemeinschaftsbindungen und allen sozialen Banden patriarchalischer, staatlicher und sonstiger Art befreit war. Aber man konnte zunächst nicht die Probe aufs Exempel machen, weil die Aufhebung der Bindungen zunächst nur an einzelnen Stellen erfolgte und im übrigen der Mensch noch in weitem Umfange durch Überlieferung und Religion, Sitte und Herkommen und eine Fülle von sozialen Formen gebunden blieb. Es hat über ein Jahrhundert gedauert, ehe diese Reserven eine nach der anderen der Auflösung verfielen und sie alle mehr oder weniger aufgebraucht waren. Bis dahin waren in dem Gesamtzustand eine Fülle von Kräften wirksam, die der Liberalismus gar nicht mit in sein Kalkül einbezog, und trübte, ohne daß man es bemerkte, das Bild seiner Wirkungen (d. h. gestaltete es, inhaltlich betrachtet, viel günstiger).

Die zerstörenden Wirkungen der neuen Verhältnisse waren ferner von der Art, daß sie sich zunächst dem Blick entzogen. Sie betrafen in erster Linie diejenige Schicht, die noch kaum zur Gesellschaft gerechnet wurde und dem allgemeinen Interesse fernstand. Sie bestanden ferner zum großen Teil in rein inneren Tatbeständen, nämlich einer Zerstörung des Gemeinschaftssinnes und des Verwurzeltseins; sie betrafen also sogenannte Imponderabilien, für die die oberflächliche Betrachtung nicht empfänglich ist und auf die sie erst dann aufmerksam zu werden pflegt, wenn sich gleichzeitig schwere äußere Schäden nachdrücklich bemerklich machen. Es gilt ferner allgemein der Satz, daß sich den Schattenseiten und dunklen Partien des Lebens der Blick nur gezwungenerweise zuwendet, instinktiv sich vielmehr von ihnen abkehrt. So hing auch in dieser ganzen Epoche das Auge der Zeitgenossen wie hypnotisiert an den gewaltigen äußeren Erfolgen, die das Wirtschaftsleben ihnen damals bescherte. Das ist nämlich eine vierte entscheidende Tatsache: Das vorige Jahrhundert befand sich in einer außergewöhnlich günstigen wirtschaftlichen Situation, in einem glänzenden wirtschaftlichen Aufschwung und Fortschritt, wie er sich sobald nicht wiederholen wird. Indem man diesen Aufschwung (gleichviel in welchem Maße mit Recht oder Unrecht) dem liberalen System zuschrieb, verblaßten davor seine etwaigen Schwächen vollständig. Jener Aufschwung hatte seine Ursache zunächst in den rapiden Fortschritten der Technik, die immer vollkommenere Leistungen ermöglichten. Sodann kam der Eintritt neuer, kolonialer Länder in den Weltmarkt in Betracht, die mit ihrem jungfräulichen Boden und ihren unangegriffenen Naturschätzen besonders günstige Möglichkeiten für die Produktion und die Preise boten. Endlich waren auch die Bodenschätze damals noch weniger abgebaut als heute und gewährten daher eine leichtere Ausbeute. Kraft dieser günstigen Umstände konnte die Industrie insbesondere die damals rasch wachsende Bevölkerung fortgesetzt aufnehmen und ihr Brot gewähren. Ohne diese günstigen Umstände hätte sich schwerlich ein System solange der allgemeinen Anerkennung erfreuen können, das der Wirklichkeit so sehr widerspricht. Jede Theorie hängt zwar irgendwie zusammen mit der sie umgebenden Wirklichkeit, aber sie braucht deswegen durchaus kein Abbild dieser zu sein. Zwei Personen z. B., die sich der glücklichsten Ehegemeinschaft erfreuen, können beide einer absolut individualistischen Theorie anhängen, ohne sich des Widerspruchs bewußt zu werden. Könnte einmal der Versuch gemacht werden, daß eine Gesellschaft wirklich vollkommen streng nach der Lehre des Liberalismus ihr Leben einrichtete, so würde sie schwerlich nur einen Monat ihr Leben erhalten können. Wie könnte eine Gesellschaft, die doch in einem gewissen Sinne ein einheitliches Leben eines Ganzen bedeutet, möglich sein, wenn jeder

Teilnehmer von absolutem Egoismus und völliger Gleichgültigkeit gegen sie erfüllt wäre? Das wäre in der Tat nur durch ein permanentes Wunder möglich. Bei einem sozialen Wesen, wie es doch der Mensch nach seiner Anlage ist, ist die Annahme eines absoluten Egoismus ein Widerspruch. Ebensowenig trifft freilich die entgegengesetzte, romantische Auffassung zu, nach der der Mensch ausschließlich oder doch ganz überwiegend ein Gemeinschaftswesen ist. Der Mensch vereinigt in seiner Natur vielmehr beide Haltungen: Absonderung und Hingabe, Eigenwillen und Dienstwilligkeit. In dem Maße, in dem wir uns hiervon überzeugen, wird die Zeit heranrücken, die, wie schon oben formuliert, weder im Liberalismus noch im Sozialismus eine mögliche Lösung erblickt.

Ebenso widerspruchsvoll und unmöglich ist der Freiheitsbegriff des Liberalismus. Ursprünglich schwebte ihm freilich die praktische Forderung der Vertragsfreiheit vor, die an die Stelle patriarchalisch-ständiger Bindungen und der Herrschaft der Willkür treten sollte. Aber in der Theorie verstand man in der Folge unter der Freiheit, die man als den natürlichen Zustand des Menschen betrachtete, eine Verfassung, die allen Bindungen überhaupt widerstrebt. Für die Aufklärung war die menschliche Gesellschaft eine Vereinigung von wilden Tieren, von denen jedes schrankenlose Freiheit begehrt und diese nur notgedrungen soweit einzuschränken bereit ist, daß sie sich mit der entsprechenden Willkürfreiheit jedes anderen verträgt. Nichts kann verkehrter sein als diese Vorstellung. Als ein soziales Wesen kann gerade der Mensch nicht ohne Bindungen leben. Nur muß er sie als berechtigt empfinden, während gerade die staatlichen und anderen herkömmlichen Regelungen von der Zeit als willkürlich empfunden wurden. Jedenfalls ist aber das menschliche Freiheitsbedürfnis nicht von absolutem, sondern von relativem Umfang: Der Mensch sträubt sich nicht gegen Bindungen schlechtweg; wohl aber kann er nur angemessene Bindungen vertragen, und nach solchen verlangt er geradezu. — Besonders unter dem Einfluß des Darwinismus ist der liberale Freiheitsgedanke ausgeartet zu der Vorstellung von der Ellenbogenfreiheit und dem rücksichtslosen Machtgebrauch, vom Kampf ums Dasein und damit dem Kampf aller gegen alle als dem natürlichen und gedeihlichen Zustande der Menschheit. In Wirklichkeit ist wiederum der gesellschaftliche Zustand mit einer derartigen schrankenlosen Form des Kampfes unvereinbar. Nur ein durch Recht und Moral eingeschränkter und geregelter Kampf ist innerhalb ihrer möglich. Wobei man aber zur Ergänzung hinzufügen muß, daß der Zustand der Gemeinschaft, der gegenseitigen Hilfsbereitschaft und der gemeinschaftsnahen persönlichen Beziehungen dem Menschen mindestens ebenso angemessen und natürlich ist.

Diese Irrtümer des Liberalismus vermögen heute auch weitere Kreise zu durchschauen, weil die obenerwähnten äußeren Bedingungen, die ihm zu seinem Ansehen verhalfen, inzwischen fortgefallen sind und sich teilweise in ihr Gegenteil verkehrt haben. Die Reserven, von denen er anfangs zehrte, sind inzwischen aufgebraucht. Der Raubbau, den sein System an unserer Gesellschaft getrieben hat, ist jetzt unverkennbar: allgemeine Atomisierung, weitgehende Zerstörung des Heimsinnes und der Gebundenheit, innere Fremdheit, Unlust und Abneigung gegenüber der Arbeit gehören neben dem glänzenden äußeren Aufschwung zu den Folgen der vorangegangenen Entwicklung und rufen in immer weiteren Kreisen Enttäuschung, schmerzliche Gefühle der Leere und Sehnsucht nach neuen Bindungen und neuer Gemeinschaft hervor. Der allgemeine Wettbewerb und die allgemeine Freiheit des Vertrages, von denen man alles Heil erwartete, sind zum großen Teil gar nicht zur Wirklichkeit geworden, an ihre Stelle vielmehr vielfach Monopole und ein einfaches Diktat des Mächtigen gegenüber dem Schwachen aufgetreten. Auch der glänzende äußere Aufschwung, der den Liberalismus zu rechtfertigen schien, ist dahin, seitdem wir nicht mehr in der früheren Weise aus den Schätzen kolonialer Länder schöpfen können; und sogar das Gespenst der Übervölkerung beunruhigt uns wieder, seit wir nicht mehr durch den Export beliebige überschüssige Mengen ernähren können. Endlich schlagen auch die politischen Verhältnisse der liberalen Theorie ins Gesicht. Entstehen konnte dies nur in einer Zeit, die kein National- und Staatsbewußtsein kannte, in einer ständisch-absolutistischen Gesellschaft, die, von der Oberschicht abgesehen, kein inneres Verhältnis zum Staate kannte und forderte.

*

Was soll an die Stelle des Liberalismus treten? Der Sozialismus kann es nicht sein, weil er sich der entgegengesetzten Einseitigkeiten und Irrtümer schuldig macht. Wir müssen nach einem Dritten ausschauen. Der eingangs erwähnte Nationalökonom Keynes sagte in seiner Rede (S. 31): „Ich glaube, daß die ideale Größe für die Organisations- und Kontrolleinheit irgendwo zwischen dem Individuum und dem modernen Staat liegt." Keynes denkt dabei an die berufsständischen Organisationen: „Daher glaube ich, daß der Fortschritt in der Richtung der Entwicklung und der Anerkennung halb-autonomer Körperschaften im Rahmen des Staates liegt." Derartige Einheiten besitzen in der Tat schon heute teilweise öffentliche Befugnisse und sprechen mindestens als Begutachter stark mit; die Gefahr eines egoistischen Verhaltens ist dabei freilich nicht ganz zu bestreiten. Jedenfalls müssen wir nach einem Zustand suchen, der zwischen der Scylla der absoluten Freiheit und der Charybdis der staatlichen Bevormundung mit ihren bekannten Schatten-

seiten liegt. Staatliches Eingreifen und staatliche Hilfe darf nur als eine Notmaßregel gelten. Besser ist grundsätzlich die Selbsthilfe, ausgeübt unter Zustimmung und Kontrolle der öffentlichen Meinung. Selbsthilfe bedeutet allerdings Kampf der verschiedenen Teilgruppen der Gesellschaft. Aber ein solcher maßvoller und geregelter Kampf besonders zwischen den großen Teilgruppen zerrüttet das Gesellschaftsleben nicht. Er verträgt sich auch mit Gemeinschaftsbeziehungen und gemeinschaftsnahen Verhältnissen in kleineren Kreisen (z. B. mit der Werkgemeinschaft). Ein derartiger maßvoller Kampf gehört tatsächlich ebenso wie die Gemeinschaft zum Wesen mindestens unserer modernen Gesellschaft.

Willy Schlüters Führungslehre[1])

Vor etwa zwölf Jahren — es war noch während des Krieges — lud der weitblickende Verleger Eugen Diederichs einmal eine Anzahl ernster, besinnlicher Menschen nach der Burg Lauenstein ein, um in mehrtägigen Erörterungen das „Führerproblem" zu behandeln. Die Diskussion gestaltete sich vor allem zu einem geistigen Ringen zwischen Max Weber und Maurenbrecher. Sie hinterließ bei allen zum mindesten das nachhaltige und tiefe Gefühl von der entscheidenden Bedeutung des Führerproblems für die Zukunft unserer Kultur. Die Zeit schwerster äußerer und innerer Not, die darauf gefolgt und auch heute noch nicht beendet ist, hat dieses Gefühl immer wieder bestätigt und verstärkt. Es ist insbesondere die tiefe Zerklüftung unseres Volkes und der gehässige und erbitterte Kampf der Parteien und Weltanschauungsrichtungen, was uns nach echter Führung sehnsüchtig ausblicken läßt.

Willy Schlüter hat uns nunmehr ein großes Werk geschenkt, in dem das Problem der Führung in seiner ganzen Tiefe und grundlegenden Wichtigkeit systematisch behandelt wird, und zwar nicht lediglich in rein theoretisch-abstrakter Weise, sondern mit einer inneren Ergriffenheit und aus einem Tatgeist heraus, von dem die stärksten Impulse auf den Leser ausgehen, zugleich mit entschiedenster Hinwendung zu den konkreten Nöten und großen Gegenwarts-Aufgaben unseres Volkes und der Kulturmenschheit. Wenn er für gar manche Weltanschauungsprobleme Lösungen gibt, so bedeutet ihm das lediglich Nebenerfolg. Er sieht die philosophische Epoche des ausschließlichen Welterklärens als überholt an; heute handele es sich darum, im Dienst des klar geschauten Lebens Ideen zu verwirklichen und so die Welt zu verändern. Er fordert also (wie das

[1]) Führung. Die Fundamente des Tuns und Führens. I. Teil: Führungslehre. VII, 623 S. II: Führungswelt. VII, 405 S. Geh. 33.—, geb. 38.— Leipzig, Felix Meiner, 1927. (Schon Vierkandts Aufsatz wirft das Führungsproblem auf).

auch eine Grundtendenz unserer Zeitschrift ist) eine entscheidende Überordnung der praktischen Aufgaben über die reine Theorie. Deshalb freilich keine Mißachtung theoretischer Erkenntnis, aber ihre entschlossene Einbeziehung in die Totalität unseres Lebens und seiner praktisch-ethischen Aufgaben. Dies muß auch für die gerechte Würdigung beachtet werden: „So wenig man einen Maler, der eine Landschaft malen will, nach den Normen der Porträtkunst beurteilen darf, so wenig darf man ein Denken, das Tat und Führung fundieren will, nach den Normen der Welterklärkunst beurteilen.“ Für Schlüter sind so die Kategorien nicht sowohl Begriffs f ä c h e r , als Begriffs f ü h r e r und damit „Feldzeichen, Signale, Kommandorufe, nach denen die Gedankenheere sich ordnen“.

Schlüters Führungskunde gründet sich auf eine tiefverstehende Schau des Lebens. Nicht beansprucht er freilich, das Leben in seinem Grundwesen begriffen zu haben. „Wir kennen nicht die letzten Geheimnisse seines Werdens und Wachsens. Wir wollen nur nach Möglichkeit zu erkennen suchen, was das Leben für unser Tun und Führen bedeutet.“ Mit aller Bestimmtheit lehnt er aber — im Einklang mit dem Neovitalismus eines Driesch u. a. — die Auffassung des Lebens als eines rein mechanischen Geschehens ab. Diese mechanistische Wegdeutung der besonderen Wesensart des Lebendigen bedeutet für Schlüter die „eisig kristallene Todesregion, den glatten, lebenslosen Glasberg, von dem gnostische Esoterik oder das schauende Ahnen des Volksmärchens künden. Sie prägt allen Naturgesetzen die tötende Gleichgültigkeit gegen das Leben ein und stellt so die wüste und grausig-kalte Leere in das Bewußtsein, welches viele Menschen zu Pessimisten, Fatalisten und Genußjägern machte.“ Sogar die gleichstellende Nebenordnung des Lebenden und Unbelebten, des Organischen und Unorganischen ist der Bedeutung des Lebens nicht angemessen. „Das Leben, das dem Tode gleichgeordnet wird, das sich nicht über die Allgemeinheiten des Todes stellt, ist kein ‚Leben‘ mehr“; man wird dann dem Eigenwert des Lebens, seiner Führungsleistung nicht gerecht. Leben kann nur, als Obmacht (Prépondérance) gegenüber dem Mechanischen gefaßt, — „Leben“ bleiben. Bei dieser Betrachtung zeigt sich erst, daß ü b e r den Geschehnissen bloß mechanischen Ausgleichs das organische Leben „als Ausgleichsführung“ steht.

Ferner ist festzuhalten: „über dem o r g a n i s c h e n Leben steht das g e i s t i g e Leben, welches das Führungs b e w u ß t s e i n entfaltet und die Gesetze des Ausgleichsvollzugs bewußt abwandeln kann.“ Das deutet schon daraufhin, daß Schlüter sich nicht damit begnügt, das organische Geschehen vom mechanischen abzugrenzen und ihm Obmacht darüber zuzuerkennen, sondern daß er es auch nicht als einfachhin notwendig abfließenden Naturprozeß faßt, daß er sich somit über den biologischen Naturalismus (in dem z. B. selbst ein Spengler befangen bleibt) erhebt.

Er unterscheidet verschiedene Lebensregionen, die freilich nicht schematisch zu trennen sind, da sie im Lebenszusammenhang immer ineinanderstrahlen. „Über der Region der sich verjüngenden *Wuchs*welt der Organismen liegt im Menschen und im sich denkenden All die Religion der *Tat*welt, die im sich stets erneuernden Tatvollzug ihre Entsprechung zum Verjüngungsgesetze der Organismen hat.“ Diese Region der Tatwelt aber ist die Region des *Geistes*. Geist spukt nicht außerhalb des raumfüllenden Organischen, er schwebt nicht als ein Besonderer *über* dem Leben, sondern „er waltet im leibenden Leben“; „stets führt Geist leibfassend, leiberregend, leibgetragen“. Leib ist „durchgeistigt“, und Geist „durchleiblicht“. Darum gilt es, das „Führen“ in jener übergreifenden Gesetzlichkeit zu sehen, die für den Leib ebenso wie für den Geist gilt. Der Sinn dieser Führung aber ist die „Erfüllung des Lebens in seiner *Idee*, welche die Wahrheit und das Wesen des Lebens ist“. Indem die Idee im Lichte der Tat und der Führung sich als Leben konstituiert, konstituiert sich das Leben als Idee: Alles Mechanische hat diesem ideegeführten, geistdurchwalteten Leben zu dienen. Die Ideologie (Ideenlehre) bleibt hier nicht mehr — wie so häufig — welt- und lebensfremd sondern sie ist der Gipfel der Lebenslehre. Leben tritt erst in seine volle Wahrheit, wenn es die Eigengesetzlichkeiten seines Wesens und die in Ideen gegründeten Geistesnotwendigkeiten bewußt erfaßt und ihnen in seinem „Führen“ Rechnung trägt. Die Ideen aber, die so im Geistesleben bewußt als Leitstern aufleuchten, sind *Wert*gedanken, die zu verwirklichen der Sinn des Lebens ist. „Leben ist Sinneszusammenhang, der aus geistfundamentaler Höhe Führung stiftet. Wert ist der Sinnesgehalt der Führung. Sich führendes Leben ist darum die Wirklichkeit des Sinneszusammenhangs und des Sinnesgehaltes[1].“

Alles Leben aber schließt sich für Schlüter zu einer „Ganzheit des Lebensalls“ zusammen. „Wer Nichteingliedfähiges denkt, denkt Tod. Das Gesamtleben ist Gesamtgliederung, der alles zugehört.“ Somit muß auch die Führung als „Allführung“ gedacht werden. Der Geist offenbart sich als überschwebendes Führertum — „er schwebt über den Wassern“ — des bloß naturhaften Geschehens. Ohne diese Geistführung vorauszusetzen, könnten wir keinen Zusammenhang, kein Gesetz in Natur und Geschichte feststellen. Von „Ungefähr“ gibt es weder Zusammenhang noch Gesetz. So ist Geistführung das Prinzip alles menschlichen Ordnens und Wissens. „Gilt Wissenschaft, gilt Allführung: nicht als Annahme,

[1]) Daß sich diese Auffassung des Lebens als „Sinn-Verwirklichung“ mit der analogen Keyserlings nahe berührt, ist aus unseren Aufsätzen über K. (Jg. III, H. 10 f.) leicht ersichtlich. Ebenso ist ohne weiteres erkennbar, daß Schlüters Grundansichten über Leben und Führung sich zu der modernen Wertlehre in fruchtbarste Beziehung setzen lassen. Man vergleiche z. B. den ersten Aufsatz dieses Heftes.

sondern in mathematisch-exakter Evidenz." An diesem Punkt fallen wissenschaftliche Erkenntnis und esoterisch-religiöse Lehre zusammen. Damit tritt auch ein ganz neues Verstehen und Würdigen des religiösen Kultus ein. Der Kultus der Allführung in opferwilligem Tun tritt an die Spitze aller geistigen Disziplinen. „Die Entdeckung Gottes mitten in der exaktesten Methodik des modernen Denkens und Forschens ist notwendig die höchste Entdeckung seit Jahrtausenden." Aus der Zerstückelung zur Ganzheit zu gelangen, dahin wollte im Grunde auch der Monismus; nicht minder war es das Ziel des Idealismus und aller weltanschaulich vertieften Forschung. Aber nunmehr ist aus strikter Sachnotwendigkeit anzuerkennen, daß niemals von Teilen her Ganzes zu erfassen ist und daß das von religiöser Esoterik verkündete Göttliche die Voraussetzung aller „ganzheitsbezogenen Philosophie" sein muß. Nicht konfessionelle Motive oder dogmatische Gründe führen Schlüter zu dieser Ansicht. Er hat ein starkes Empfinden für die Enge des Konfessionellen und das Unzulängliche alles Dogmatischen. Dogmen, ja schon Namen sind nur „Versuchsformen des Kennzeichnens". „Wird Anhall des Alls um uns und über uns, die letzthin unsagbar sind, unvermittelt und ohne erlebten Zuhall aus uns auf Namen bezogen, erzeugt sich Wahn. Sollen Namen mehr vertreten als die Hindeutungen auf die Korrelationen zwischen dem Göttlichen in uns und dem Göttlichen um und über uns, dann entarten sie zu Dogmen." Auch wird es nie eine eigentliche Wissenschaft von Gott, vom Kosmos, von der Seele und von dem Willen und seiner Freiheit geben — „nur ein Weisen auf diese Gestalten hin." „Diese Geheimnisse sind die Wunder des Allerheiligsten im gotischen Dome des Tat- und Führdenkens. Keine Metaphysik hebt ihren Schleier, kein Transzendentalkritizismus kann ihnen den Zauber nehmen." Der Verstand mit seinem Gleichsetzen dringt hier nicht ein, erklärt hier nicht. „Gleichnis kann hier nur mit hindeuten." „Wir erleben Allführen und wollen mitführen. Wir erleben die Macht des Willens und gestalten uns das Ideal der Freiheit, erleben die Seele und erformen für sie das Ideal der Seligkeit, erleben den Kosmos und erbilden das Ideal des vollendeten Ganzheitserlebens. Aber nur Allführen setzt uns frei zum Mitführen, nur Allführen kann uns beseligen, durchganzen (zu ganzen Menschen machen), wenn wir dem Idealerleben in seinen Grundgestaltungen, dem Heiligen, Wahren, Guten und Schönen dienen wollen." „Freiheit, Seligkeit, Durchganzung sind Gnadenspenden, mit deren Hilfe wir zum Ideendienst uns wenden können."

Was aber den Ideendienst, d. h. die Wertverwirklichung, so schwierig und opfervoll macht und was immerfort die Kunst der Führung herausfordert, das ist die innere Gegensätzlichkeit, die Polarität alles Geisteslebens, ja alles Lebens. Ist doch selbst schon das Anorganische gegen-

sätzlich und darum führungsbedürftig, im Atom Anziehung und Abstoßung, im Körper Ausdehnung durch Wärme und Zusammenziehung durch Kälte. Und weiterhin Gegensätzlichkeit und Führungsnotwendigkeit im ganzen Bereich der organischen Natur mit Einschluß der Menschen. Voll entfaltet sich dann Führung erst in der Zivilisation des menschlichen Gruppenlebens. „Der Führungsadel begründet die Sphäre der Kultur. Die höchste Ausgestaltung des Führens, die Führungsgnade, begründet die Welt des Kultus."

Der Sinn des Führens gegenüber den Gegensätzen ist aber nicht, sie zu einem charakterlosen Mischmasch synthetisch zusammenzuschmelzen, oder sie zu äußerlichen Kompromissen zu verlocken, sondern sie in ihrem Kampf auf hohes Niveau zu führen, sie in ihrer Eigenart und positiven Wertigkeit zu erhalten und für das Ganze nutzbar zu machen. Ein ganz einfaches anschauliches Beispiel jener allverbreiteten Gegensätzlichkeit und ihrer Überwindung durch Führung bietet bereits das Gehen. Zwei Pole sind es gewissermaßen, die in wechselndem Spiele das ermöglichen, was „gehen" heißt: ein ruhender Pol und ein bewegter. Der auf den Beinen ruhende Körper wirft sich, unter Aufgabe seiner statischen Ruhe, nach einer Richtung. Er fällt. Doch im Augenblick des Fallens wird ihm ein Bein unterstellt, auf dem er wiederum ruht. So kommt es im fortlaufenden Gehen zu innigster Verbindung beider Pole. Der Gegensatz wird nicht vernichtet oder nur äußerlich verhüllt. Ruhe und Bewegung erhalten sie nur durch — Gegensatzführung; in der rechten Weise dosiert und einander zugeordnet, ergeben sie — das Gehen.

Wie außerordentlich fruchtbar sich nun Schlüters Grundgedanke der segensvollen Überwindung der Gegensätze durch Führung, kurz: seiner „Geisteskontrapunktik", erweist, das kann nur das Studium des Werkes selbst anschaulich machen.

Freilich, dieses Studium bietet eine eigenartige Schwierigkeit. Schlüter, durchaus ursprünglicher, origineller Denker, hat geglaubt, für die Begriffe, die er als neu und eigenartig in seinem Denken empfand, auch neue Worte schaffen zu müssen. So hat er sich seine besondere Terminologie geschaffen. Mit dieser aber sich so vertraut zu machen, daß seine neuen Worte für den Leser ohne weiteres sich mit dem von ihm gemeinten Sinn verbinden, das erfordert viel geduldige Arbeit.

Aber diese Arbeit wird nicht unbelohnt bleiben. Je mehr man sich in das Werk vertieft, um so mehr wird man ergriffen werden von der hohen Bedeutung des Führungsproblems und von der inneren Lauterkeit, der Gedankentiefe und der geistigen Weite der Persönlichkeit, die hier mit diesem Problem ringt. Schlüter weiß sich in alle die geistigen Richtungen, die das Kulturleben unserer Zeit bewegen und erregen, mit feinem Sinn einzufühlen; er ruht nicht, bis er überall positiven Wert-

gehalt aufgespürt hat, aber nicht minder weiß er die Engen und Einseitigkeiten der einzelnen Richtungen herauszufinden und so zu einer gerechten Gesamtwürdigung zu gelangen. So bietet das Werk, abgesehen von der Klärung des Führungsproblems, tiefste Einblicke in das Geistesleben unserer Zeit und insbesondere in die großen, kulturellen Aufgaben, die unserem Volke durch die Zeitlage gestellt sind.

Schlüter ist aber ein um so besserer Ergründer unserer geistigen Gegenwart, als er aufs innigste mit der Vergangenheit vertraut ist. Mit gleicher Liebe versenkt er sich in den esoterischen Grundsinn des Neuen Testamentes wie der Edda und der deutschen Märchen; Meister Eckehart und Böhme, Kant, Schelling, Schleiermacher, Hegel und Marx, sie alle wirken in ihm fort. Unter den Philosophen unserer Zeit dürfte er insbesondere an Eucken, Keyserling und Leopold Ziegler Geistesverwandte besitzen.

Wir halten Schlüters Werk für so bedeutsam, daß wir noch öfters darauf zurückkommen werden. Wir gedenken wiederholt ausgewählte Stellen zu bringen, die bezeugen werden, wie Schlüter Meister darin ist, tiefen und weittragenden Gedanken wirkungsvollen, sprachlichen Ausdruck zu verleihen. A. M.

Theodor Lessings Geschichtsbild

Von Richard Strathmann

Wenn man über eine philosophische Schrift Th. Lessings gerät, dann ist der erste Eindruck immer der, daß dieser Autor, der über die schwierigsten Gegenstände in einem sehr leichten und behaglichen Romanstil spricht, ohne große Mühe zu erschließen sei; dringt man aber tiefer in diese Werke ein, so sieht man mit Erstaunen, daß hinter der Produktion dieses Mannes, der im selben Atem ein lyrisches Gedicht und eine logische Abhandlung, ein witziges Feuilleton und eine gelehrte Arbeit schaffen kann, ein völlig geschlossenes Weltsystem steht und hinter diesem wiederum die klare Einheit einer viele Gegensätze umschließenden Persönlichkeit. Es gibt Philosophen, deren Gedanken und Ergebnisse man abtrennen kann von ihrer subjektiven Person, und andere, deren System nichts anderes ist als ein unaufhörliches Ringen mit Impressionen und ein schöpferisches Gestalten der eigenen Gefühle wie der Einflüsse aus Geschichte und Zeit. Lessing gehört zu jenen Dichterphilosophen, bei denen Person und Sache nicht zu trennen sind, sei es daß der Philosoph ganz an die Sache sich hingab, sei es daß eben die Selbstanalyse der Person die ihm eigentümliche Sachlichkeit ausmacht. Da man aber solche Werke ganz anders lesen muß, als wie man wissenschaftliche Lehrbücher liest, so

scheint es oft, daß Lessing für Leser geschrieben hat, die noch nicht geboren sind; die Möglichkeiten zu Mißverständnissen sind zahllos, und wenn man den Versuch macht, Lessings Philosophie einzuordnen oder zu klassifizieren, so mißlingt das immer. Der Kenner dieser unendlich mannigfaltigen Schriften findet nur in einem einzigen Falle eine Gemeinschaft der Wurzeln, nämlich in dem weit doktrinäreren System von Ludwig Klages, der, wie wir aus Lessings Selbstbiographie wissen, dessen Jugendgefährte gewesen ist, bis in reifem Alter die Wege der beiden Denker weit auseinanderführten, was unter anderm sich darin kundtut, daß bei Klages die trotzigste Starrheit, bei Lessing ein Spielen bis zur Leichtfertigkeit, bei Klages ein hinter der Doktrin versteckter Geltungswille, bei Lessing naive Preisgabe an den Augenblick zur Gefahr für den Schaffenden hätte werden können; abgesehen davon, daß wohl auch Gegensätze des Blutes mitwirken, welche bei Klages oft als ein schwärender Haß gegen „Judaismus" und „Semitismus" hervortreten, bei Lessing als ein starker Wille zum Zionismus, der die eigentlich träumerische und kerndeutsche Eigenart dieses Autors oft überwächst. Wenn aber in einer kommenden Zeit die Kritiker das Werk dieser beiden Denker bis auf seine letzte Wurzel zurückverfolgen sollten, dann wird man die Priorität Lessings in einem Kernproblem finden, das dem Kenner seiner Schriften mit ihm selber geboren zu sein scheint. Schon Lessings erstes philosophisches Buch, das 1906 erschienene Werk „Schopenhauer—Wagner—Nietzsche" drehte sich einzig um dieses eine Problem, welches er mit dem Worte Buddhas das „dukha-satya", das heißt: Wissen aus Leiden, benannte. Unausgesetzt grübelte Lessing über den Zusammenhang des Bewußtseins mit dem Schmerz und verkündete früh eine „Philosophie der Not", welche nicht nur die Bewußtseinswelt der Menschen, sondern die metaphysische Bedeutung des G e i st e s und „die Ablösung des Geistes vom Leben" als ein „Notstandsprodukt" und mithin als „einen Krankheitsprozeß innerhalb des außermenschlichen Kosmos" entschleierte. Zehn Jahre später hatte sich dieser Lessingsche Grundgedanke ausgewachsen zu dem eigentlichen Hauptwerk: „Untergang der Erde am Geist".

Im Verlage von Emmanuel Reinicke in Leipzig erschien nun in der von Hans Driesch herausgegebenen Sammlung „Metaphysik und Weltanschauung", mit einem Vorwort Drieschs, die vierte Auflage von Lessings „Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen". Es dürfte eines der denkwürdigsten philosophischen Bücher sein, bedeutsam für die Zeit und bedeutsam als Einführung in Lessings Gedankenwelt. Das Buch ist so einfach und in so klarer Sprache geschrieben, daß jeder es leicht lesen kann. Vielen wird der gewaltige Reichtum an L e b e n imponieren, aber die wenigsten werden die lange, schmerzliche Selbstzucht dieses Lebens herausfühlen. Auch dieses Werk über Geschichte umschreibt Lessings persön-

lichstes Thema, die Lehre vom „Wissen aus Schmerz". Aber dieser Skeptizismus gegen das Bewußtsein oder wie der Verfasser gern sagt gegen „Subjekt—Objekt—Philosophien" hat eine Kehrseite, und auf dieser liegt die andere große Grundkonzeption Lessings: seine „Ahmungsphilosophie", mit welcher er die Grundlage zu Ausdruckskunde und Charakterologie geschaffen hat. Wenn nämlich Bewußtsein und Geist ein „Notausgang des Lebens" und mithin ein Sekundäres wäre, dann müßte das Seiende nicht nur als Objekt, sondern noch in anderer Form uns gegeben sein. Und diese zweite, aber eigentlich ursprüngliche Art des „Welterfahrens jenseit von Subjekt und Objekt" bezeichnet Lessing mit dem von ihm gebildeten Begriff „Ahmung". Dem ersten Buch der Geschichtsphilosophie ist ein Anhang beigegeben, der diesen seinen Lieblingsbegriff klarmacht. Aber schon aus der Verwendung dieses sonst nirgends üblichen Wortes bemerkt man, daß zum genauen Eindringen in Lessings Werk mancherlei Arbeit nötig ist. Das gilt vor allem für den dritten Gedankenkomplex, den wir neben der „Geist-aus-Not-Lehre" und der „Ahmungspsychologie" als Lessings originellste Schöpfung empfinden: seine sogenannte Drei-Sphären-Theorie, deren höchst knappe Formel leicht einleuchtet, wenn man einfach sagt, daß dieser Denker drei Sphären genannt: Leben, Wirklichkeit und Wahrheit scharf unterscheidet, aber auch für langjährige Hörer oder Leser Lessings fordert gerade diese Unterscheidung immer neue Gedankenarbeit. Erst nach vielen Gesprächen mit dem Philosophen wurde es mir klar, warum z. B. der Begriff „Wirklichkeit" bei Lessing niemals anders gebraucht ist als im Sinn von Bewußtseinswirklichkeit, warum also auch das Metaphysische niemals von Lessing als etwas „Wirkliches" bezeichnet wird, sondern die drei oft so leichthin gebrauchten Worte: Lebendig, Wirklich und Wahr ganz Verschiedenes bezeichnen und auch Lessings Begriff vom Sein und Seienden mit keinem der drei Worte etwas zu schaffen hat. Angesichts solcher Schwierigkeiten ist es dankbar zu begrüßen, daß in Berlin seit zwei Jahren eine Studiengemeinschaft besteht, geleitet von dem Psychologen Dr. Adolf Zeddies, die, auf Anfragen von Lesern der philosophischen Schriften Lessings, begriffliche Unklarheiten beseitigt. An dieser Stelle sei nur kurz der Kern des grundlegenden Werkes „Geschichte als Sinngebung" hervorgehoben. Das Werk führt noch einen zweiten Untertitel: „Die Geburt der Geschichte aus dem Mythos". Durch den Doppeltitel dürften die beiden Seiten klar bezeichnet sein, welche man nennen könnte „Geschichte als Wirklichkeit" und „Geschichte als Dichtung". Da, wie wir schon sagten, alle „Wirklichkeit" für Lessing immer nur Bewußtseinswirklichkeit ist, so huldigt der Wissenschaftler Lessing (nicht der Dichter) einem kaum zu überbietenden rationalen Rigorismus. Er verfolgt die Gedankengänge Kants oder Berkeleys bis zum Äußersten.

Denn auch die ganze Vorgeschichte, Kosmogonie und Paläontologie wird von Lessing umgestürzt, indem er immer wieder darlegt, daß man unmöglich mit Kant oder Schopenhauer die Form der zeitlichen Folge als Anschauungsform des Bewußtseins bezeichnen und dabei dennoch auch jenseits von Bewußtsein von Geschehen, Entwicklung oder Folge reden könne. Für Lessings Philosophie ist also nicht nur die exakte Naturwissenschaft, sondern auch alles geschichtliche Wissen, soweit es eben ein Wissen ist, nichts als eine konstruktive Mechanik. So haben wir das Schauspiel, in einem Zeitalter, das in der Physik der Relativitätslehre huldigt und in den Geisteswissenschaften an die Romantik wieder anknüpft, in Lessing einen Philosophen zu finden, der ehern am Intellektualismus und Rationalismus festhält und sogar in der Biologie den vom Herausgeber seines Werks vertretenen „Vitalismus" verwirft und die mechanische Weltanschauung als die wissenschaftlich allein zuständige verkündigt. Von diesem Standpunkte aus sind ihm Hegel, Darwin und Karl Marx die drei großen Betrüger, deren erkenntniskritische Grundlage er zertrümmert. Aber dies ist Lessing, der Wissenschaftler! Weit stärker erscheint mir der Dichter, für welchen Geschichte überhaupt kein Wissen um Wirklichkeit, sondern eine Wahrheit, nach Art der religiösen und mythischen Wahrheit ist. Insofern aber Lessing Traum, Religion und Mythos allem menschlichen Wollen und seiner Ethik, wie allem menschlichen Wissen und seiner Logik vorzieht, dürfte er selber an die Romantik anknüpfen. — — — Diese kurze Skizze kann nur zum Ausdruck bringen, welche merkwürdigen Gegensätze in Lessings grundlegendem Geschichtswerk vereinigt sind. Würde man diese Gedanken losgelöst von der Persönlichkeit und ihrem System betrachten, so wäre es ungemein leicht und billig, „Widersprüche" zu finden und die Würdigung des Werks, das noch viele Köpfe beschäftigen wird, zu umgehen. Aber nimmt man das Werk als „menschliches Dokument" und prüft man die immanente Folgerichtigkeit des Denkenden, so findet man einen aus unmittelbarer Natur hervorgegangenen Ausdruck des Lebens selbst, der viele menschliche Widersprüche und Gegensätze organisch ausgeglichen hat. Die Verarbeitung dieser Gedankenmasse wie die Würdigung des Denkers dürfte aber schwerlich ausgehen von der offiziellen Wissenschaft. Diese wird den völlig abseits Gehenden, zumal seine „Philosophie der Not" mit den Unterdrückten geht, immer mit Mißtrauen und großem Unbehagen betrachten. Man muß dem Werke zu Lesern wünschen unbefangene und unverbildete Menschen, die sich nach einem Führer sehnen, der ihnen mit den Worten Eduard von Hartmanns „in den Dunkelheiten des Lebens ein Licht anzündet, weil er sich selber in seiner eigenen Dunkelheit aus innerstem Bedürfnis ein Licht entzündet hat". (Vgl. „Der Fall Lessing", Bielefeld, Wittler, vom Hg.)

Zur Einführung in die Philosophie

I. Einleitende Bemerkungen

Diese einführenden Betrachtungen haben uns im vorigen Jahrgang (in Heft 1—8 und 10) anhebend vom Menschen als bloßem naturhaften Lebewesen bis zu seiner Charakterisierung als Geisteswesen geführt. Dasjenige aber, was ihn als „geistig“ oder „vernünftig“ aus der Reihe der anderen Lebewesen heraushebt, das ist seine Leistung für die „Kultur“. Was unter „Kultur“ zu verstehen ist, wird in einem Aufsatz dieses Heftes näher dargelegt. Überhaupt sollen sich die Aufsätze dieses Jahrgangs in der Hauptsache mit Kulturproblemen beschäftigen, wobei in der Regel in den einzelnen Heften ein Kulturproblem in den Mittelpunkt treten soll. In diesem Hefte beschäftigt sich der Aufsatz Vierkandts mit dem wirtschaftlichen Gebiet; das folgende Heft soll wesentlich Fragen der Gesundheitspflege behandeln. Man treibt nicht wirtschaftliche Tätigkeit, um zu wirtschaften, und lediglich seiner Gesundheit zu leben, gilt uns auch nicht als wirklich wertvolle Daseinserfüllung. Insofern weisen diese beiden Kulturgebiete über sich hinaus, sie haben dienenden Charakter. Das ist anders bei dem Gebiet der Erkenntnis. Obwohl auch sie uns in mannigfachster Weise dienen kann und muß, so ist es doch sinnvoll, sie auch als Selbstwert zu schätzen. Erkenntnisproblemen soll das dritte Heft gewidmet sein und ihnen wendet sich zunächst auch unsere „Einführung“ zu.

Aussprache

Leben und Ethik, insbesondere Politik und Ethik

Mit Recht bejaht Dr. Feldkeller[1]) die Frage, ob es Berufe gibt, die „nicht-ethisierbar“ sind, das heißt von der sittlichen Vernunft als sittlich gut nicht anerkannt werden können. Aber die Norm, nach welcher dies zu entscheiden ist, in jedem einzelnen Falle, ist nicht klar und sicher herausgestellt. Es kommt bei der „Ethisierung“ gar nicht auf die allgemeine Meinung, sondern auf das Gewissen des Einzelnen an, denn nur dann ist die Tätigkeit ethisch-berechtigt, wenn sie im Gewissen des Tätigen als sittlich gut gewertet werden kann.

Ethisierbar müssen jene Tätigkeiten sein, die einen sittlich-guten inneren Zweck haben. Dies ist m. E. die einzige hauptsächliche Richtlinie. Innerer Zweck ist das Ziel, welches ein Tun seiner Natur nach hat, gleichviel, was der Tuende dabei denkt und will. Dazu, d. h. zum inneren Zweck der Tätigkeit, kommt allerdings stets noch ein unmittelbarer äußerer Zweck — „äußerer“ im Verhältnis zum Objekte des Tuns —, nämlich derjenige, welcher das Tun in Beziehung zum Leben des Tuenden setzt. Das Brotbacken hat als inneren Zweck die förderliche Ernährung der Menschen, der Bäcker aber backt, um sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben, und diesen Zweck meine ich hier mit dem Wort „äußeren“. Dieser zweite Zweck kommt aber bei der Beurteilung der Ethisierbarkeit erst in zweiter Linie in Betracht, nämlich bei der Frage, ob ein Beruf in jeder Form und jedem Ausmaße ethisierbar sei.

Der Beruf des Staatsmannes, an dessen Beurteilung dem Verfasser offenbar am meisten liegt, ist natürlich ethisierbar. Sein innerer Zweck ist die gute Ordnung der Volksgemeinschaft, ein eminent guter Zweck. Dr. Feldkeller stößt sich an der Tatsache, daß große Staatsmänner oft Mittel anwenden, welche die Privatmoral verurteilt. Aber erstens muß man die Verschiedenheit des Tätigen beachten, zweitens nicht das „Große“ als solches für Sache des Staatsmannes halten. Dem Staatsmann können Dinge erlaubt sein, die dem Privatmann nicht erlaubt sind, weil er Vertreter einer größeren Sache ist; das meint der Spruch: „Quod licet Jovi, non licet bovi.“ Der Staatsmann darf eine große Zahl von Leben aufs Spiel setzen, weil er für das ganze

[1]) Sind alle Berufe ethisierbar? Jahrg. III (1927), 3. Heft, S. 67 ff.

Volk handelt; der Privatmann darf in der Regel kein einziges Leben aufs Spiel setzen. Dann aber ist es für den Staatsmann durchaus nicht notwendig, „moralischen Prinzipien ins Gesicht zu schlagen"; er steht auch durchaus nicht vor der Wahl: „Großes zu leisten oder nach moralischen Rücksichten handeln." Ist das Große, was er tun möchte, gut, so handelt er ohnehin sittlich, wenn er es erstrebt; ist es nicht gut, so darf er es nicht erstreben. Es ist ganz irreführend, zu sagen: „Der Staatsmann ist ein Mann der Leidenschaft, der rücksichtslosen Verfolgung großer Ziele;" weil es gesagt ist, als ob dies so sein solle. Nun ist es oft wirklich so; aber die besten Staatsmänner waren nicht Männer der Leidenschaft, sondern der ruhigen Überlegung.

Es ist ein tiefer, grundsätzlicher Irrtum, daß „der Staatsmann jenseits von Gut und Böse stehe". Wie ließe sich dieser Satz moralisch oder metaphysisch begründen? Wenn es der Autor in dem Sinne meint, wie es nach S. 71, Z. 20, scheinen kann, daß er nur an die „Moral der öffentlichen Meinung" denkt, ja, dann ist es zulässig. Aber das ist nicht „jenseits von Gut und Böse"; vielmehr steht diese Moral oft sehr tief unter der des ehrlichen und gewissenhaften Menschen. Für den Staatsmann gelten die moralischen Gesetze ebensosehr wie für den Privatmann; aber ihr Inhalt ist oft ein anderer. Der Fortschritt der Menschheit wird gerade dadurch gehemmt, daß die mächtigen Führer sich an keine Gesetze gebunden erachten, und glauben schrankenlos handeln zu dürfen. Es ist im allgemeinen falsch, daß „für den großen Staatsmann höchste Untreue, Friedens- und Vertragsbruch, ja Verrat, Gewalt, Neutralitätsverletzung usw. zur Tugend werden kann". Diese Dinge müssen sehr verschieden beurteilt werden. Tugend kann keines von diesen Dingen werden, manche davon sind manchmal durch Not geboten; Friedensbruch kann nie geboten sein, weil Friede immer das höchste Gut der Völker ist, während dagegen Neutralität eine moralisch viel weniger bedeutende Sache ist; Gewalt ist oft erlaubt, sie ist ja an sich etwas Physisches, und nur unsittlich als Beraubung der Freiheit des Mitmenschen.

Wenn man sagt, der Staatsmann habe eine „höhere Moral", so hat dies den sehr guten Sinn, daß er die Moral der höheren Werte hat, da er der berufene Vertreter dieser höheren Werte ist, nämlich der allgemeinen Interessen des ganzen Volkes, unter Umständen der Menschheit, welche natürlich über den Privatinteressen stehen. Das ist aber keine Blankovollmacht, sondern ganz strenge moralische Ordnung.

In keinem Punkte können wir Freiheit von moralischem Gesetze zugeben, und in den höchsten Tätigkeiten am wenigsten. Gerade von unseren politischen Führern müssen wir in höchstem Maße Sittlichkeit fordern. Wir dürfen nicht eine Schufterei des Privatmannes verurteilen, und im gleichen Atem die Schufterei eines Staatsmannes anerkennen. Mit Recht hält uns sonst der Verbrecher, der Angeklagte, der Anarchist den Spruch entgegen: Die kleinen Diebe hängt man, die großen läßt man laufen. Der Einbruch Ludwigs XIV. in Pfalz und Flandern war genau so sittlich schlecht, wie der Einbruch eines Diebes in ein Juweliergeschäft. Freilich müssen große Taten nach anderen Gesichtspunkten beurteilt werden als kleine Taten; aber auch diese sind moralische Gesichtspunkte. Dazu gehören auch die Motive. So kann vielleicht Bismarck entschuldigt werden, weil er es als heilsam für das ganze Deutschland ansah, wenn er die Throne von Hannover und Hessen beseitigte. Kurz: Das sittlich Gute will überall herrschen, nicht nur auf dem Acker des Bauern und in der Bude des Kaufmanns, sondern auch auf dem Throne des Königs, in den Sälen der Volksvertretung und im Kabinett des Ministers — so lange dies nicht anerkannt ist, ist unsere Kultur und Humanität nicht echt.

Prof. O. Sickenberger, München.

Die Ethik des Staatsmannes

In Heft III versucht Paul Feldkeller die Frage zu beantworten, ob alle Berufe ethiersierbar seien. Er leugnet das unter anderem auch für die Tätigkeit des Staatsmannes. Für den könne unter Umständen höchste Untreue, Friedens- und Vertragsbruch, ja, Verrat, Gewalt, Neutralitätsverletzung zur Tugend werden. Er müsse ein Mensch der Leidenschaft sein, der rücksichtslosen Verfolgung großer Ziele, ein Mann, der sich den Kopf der anderen nicht zerbrechen darf, der seine Interessen grausam

und blutig durchsetzen darf, nicht weil sie moralisch sind, sondern weil sie mit den Interessen des Geschichtsgenius und damit der Menschheit selber identisch sind.

Aber wenn wir von den Interessen des Geschichtsgenius sprechen, von den Interessen der Menschheit, haben wir es da nicht eben wieder mit ethischen Begriffen zu tun? Feldkeller operiert mit den Anschauungen von Kant einerseits, von Hegel und Nietzsche andererseits. Kant hat bekanntlich gesagt: „Die Politik kann keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben." Das läßt Feldkeller in dem Sinne gelten, daß die Moral, die er mit der öffentlichen Meinung identifiziert, ein wesentlicher Faktor ist, den auch der große Staatsmann nicht ungestraft ignorieren dürfe. Er findet deshalb eine Anwendung des Kantschen Grundsatzes darin, daß die Staatsmänner so viel von „Gerechtigkeit, Freiheit, Kultur, Gesittung und Ritterlichkeit" sprechen. Ob den Worten in solchem Umfang die Taten entsprechen, sei ganz gleichgültig. In diesem Sinne hat Kant ohne Zweifel seinen Satz nicht gemeint. Sieht doch eine solche „Huldigung" viel mehr nach Heuchelei aus und würde ihrerseits direkt als unmoralisch zu bezeichnen sein.

Aber wie steht es mit der Auffassung Nietzsches, wonach der große Staatsmann jenseits von Gut und Böse wurzelt, oder mit der Auffassung Hegels, wonach er ein Funktionär des Weltgeistes ist, auf den die moralischen Maßstäbe der Durchschnittswelt nicht mehr passen? Das sind Auffassungen, die sich mit dem Machiavellismus berühren, und niemand wird leugnen, daß auch heute solche Auffassungen noch vielfach verbreitet sind, und daß die Frage der Ethik für den großen Staatsmann nicht so einfach zu lösen ist, wie für den Sterblichen, der es mit wesentlich bescheideneren Verantwortungen zu tun hat.

Feldkeller meint, auch der Staatsmann werde sich im allgemeinen mit der öffentlichen Meinung verbünden und jedenfalls niemals ohne Not gegen sie handeln, wohl aber in Zeiten der Not und geschichtlicher Knotenpunkte. Angesichts großer geschichtlicher, vielleicht für Jahrhunderte wichtiger Entscheidungen frage kein Staatsmann den Moralkodex. Hier gehen offensichtlich verschiedene Begriffe durcheinander. Die öffentliche Meinung ist noch kein Moralkodex. Selbst letzterer aber ist zu keiner Zeit endgültig und eindeutig festzustellen. Aber nun will Feldkeller auch den Ausweg abschneiden, daß der Staatsmann einer höheren Moral folgen könnte. Man würde dann von einer Ethik reden, deren Inhalt man noch gar nicht kenne, und damit praktisch dem großen Staatsmann eine Blankovollmacht ausstellen. Das ist gewiß richtig. Aber erteilt nicht auch Feldkeller selbst eine solche Blankovollmacht, wenn er den großen Staatsmann von allen moralischen Verpflichtungen lossprícht?

Und so kommen wir am Ende doch noch einmal auf Kant zurück. Er lehnt es ja ausdrücklich ab, einen Moralkodex aufzustellen. Es ist eben der Sinn seiner Ethik, daß er die Aufstellung bestimmter Forderungen, die für jeden Menschen und in jeder Lage und zu jeder Zeit gelten können, als unmöglich ablehnt. Es gibt nur den einen kategorischen Imperativ: jeder hat vor jeder Handlung die Gewissensprüfung vorzunehmen und in zweifelhaften Fällen besonders streng, ob er wünschen könne, daß jeder andere in gleicher Lage ebenso handle; ob also seine Handlungsweise im Interesse der ganzen Menschheit liege. So erscheint also tatsächlich doch wieder das Gewissen als höchste Instanz. Hegel lehnt das ab, weil er diese sittliche Freiheit, die Kant den Menschen zuspricht, für zu weitgehend hält. Nietzsche und Machiavelli lehnen es ab, weil sie überhaupt nicht ethisch orientiert sein wollen. Will man aber auch den großen Staatsmann aus dem Zusammenhang aller Ethik nicht ausnehmen, so bleibt in der Tat nur die Kantsche Lösung übrig. Die komplizierte Handlungsweise eines großen Staatsmannes wird gewiß niemals einfach zu beurteilen sein. Aber die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Sie weiß schließlich auch den Unterschied zwischen einem Nero, einm Napoleon und einem Solon festzustellen.

Professor Dr. Strecker, Berlin-Hessenwinkel.

Erwiderung.

Darin, daß das Leben kein Rechenexempel ist, gründen Not und Tragik des menschlichen Daseins. Wer sein Lebtag bemüht gewesen ist, seine höheren Sinne wach zu erhalten, der erkennt unschwer die Diskrepanz seines tieferen und besseren Wissens auf

der einen Seite und der Forderungen des Werkverstandes auf der andern. In der Religion ist das am deutlichsten. Unser metaphysisches Bewußtsein findet im Alltagsverstande keine Stütze, unser wichtigstes Wissen ist (wenigstens bisher) logisch illegitim, und die Versuche einer auch ihm gerecht werdenden religiösen Logik (darunter der des Verfassers) finden in dieser Tatsache ihre Rechtfertigung.

Daß nun auch in der Ethik die vulgäre Alltagsreflexion versagt und es tieferer Besinnung bedarf, um gewissen Erscheinungen des sittlichen und geschichtlichen Lebens gerecht zu werden, diesem Hinweis diente des Verfassers Aufsatz (wenn auch nicht ihm allein), in dem natürlich nicht alles gesagt werden konnte. Unbeschadet der normativen Ethik Kants, die ja letztlich allein gilt, heben sich deutlich verschiedene Schichten des sittlichen Bewußtseins heraus. Ein generelles Privatgewissen und ein öffentliches Gewissen werden erkennbar, vor deren Forum nicht bloß die großen Staatsmänner, sondern auch Patriarchen und Propheten nicht bestehen. Christi Moralempfinden (Arbeiter im Weinberg, verlorener Sohn, Bergpredigt) im Sinne dieser beiden Gewissen zu ethisieren und zu rationalisieren, ist bis heute nicht gelungen. Ob ihrer Friedensbrüche stehen Hannibal und Friedrich der Große, ob ihrer Eroberungszüge Alexander, Cäsar und Napoleon vor der generellen Privatmoral wie vor dem öffentlichen Gewissen wie Verbrecher da. Und doch ist das ein unwürdiger Zustand. Denn in einer tieferen Schicht unseres Selbst wissen wir es besser. Nur gibt es bis zur Stunde keine Theorie dieses unseres besseren sittlichen Bewußtseins. Wir tun der Sache der Wissenschaft und Erkenntnis aber einen schlechten Dienst, wenn wir diese tiefe Problematik leugnen und die Unterschiede verwischen. Wir haben tatsächlich keinen ethischen Maßstab, der Bismarcks Politik rechtfertigt. Seine Politik ist im Sinne der sonstigen sittlichen Maßstäbe nicht durchweg ethisierbar. Hierin teilen wir die Auffassung Professor Sickenbergers. Worin wir aber auseinandergehen, ist unser Bewußtsein vom Rechte des Staatsmannes, von der Moral des generellen Privat- wie des öffentlichen Gewissens grundsätzlich abzuweichen, und von der Lückenhaftigkeit der bisherigen ethischen Theorien, die unser sittliches Bewußtsein nicht richtig interpretieren. Der Gedanke einer „Entschuldigung" Bismarcks ist für uns indiskutabel.

Ganz gewiß ist auch das Tun des wirklichen Staatsmannes als sittliches erlebbar. Die Theorie dieses Gewissenserlebnisses ist aber bis jetzt nicht gefunden worden. Sie kann nicht gefunden werden, solange wir, wie es bisher durchgängig geschehen ist, es im Sinne der bürgerlichen Berufe glauben ethisieren zu müssen. Ja, erschiene Gott selber unter uns, er müßte unweigerlich als Verbrecher dastehen. Erscheint doch die Weltschöpfung vom Standpunkt der Wohlfahrtsbilanz der Völker wie der einzelnen als ein verbrecherischer Akt. Dabei ist der große Respekt des wirklichen Staatsmannes vor dem öffentlichen Gewissen durchaus keine Heuchelei. Er *spricht* nicht bloß vom Glück der Völker und der Vermehrung von Gerechtigkeit und Gesittung und Freiheit, er fördert all das auch nach Kräften. Aber die Schicht dieses öffentlichen Gewissens ist nicht die tiefste Schicht des staatsmännischen Selbst. Und wenn ich von seiner rücksichtslosen Leidenschaft sprach, so meinte ich fessellose, elementare Energie, aber nicht den Gegensatz zu Überlegung und klarem Denken. Machiavelli anderseits hatte italienische Verhältnisse und mehr Räuberhäuptlinge großen Stils als wirkliche Staatsmänner vor Augen, war außerdem viel zu wenig Philosoph, um die den Staatsmann kennzeichnende Verschränkung von Egoismus und Hingabe an das Ganze, die sich nur bei ihm und beim Religionsstifter, aber bei keinem andern Menschen findet, auch nur zu ahnen. Immerhin glaube ich, bei allem Durchdrungensein von der heute allgemein unterschätzten Schwierigkeit des Gegenstandes der Auffassung Professor Streckers noch am nächsten zu kommen, wonach die letzte anrufbare Instanz in jedem Falle doch das Gewissen bleibt.

Paul Feldkeller.

Schlußbemerkungen des Herausgebers.

Alle, die hier zu dem bedeutsamen Problem Ethik und Politik das Wort ergriffen haben, scheinen mir einig zu sein in der Anerkennung des *Gewissens* als oberster ethischer Instanz und in dem Bemühen, auch das Handeln des Staatsmanns sittlich zu bewerten; freilich meint Dr. Feldkeller, die dafür ausreichende ethische Theorie sei noch nicht gefunden. Aber vielleicht können wir auch hierüber zu einer Verständigung

kommen. Ich knüpfe dabei an die Ethik Kants an, der ja auch Dr. Feldkeller seine Hochschätzung bezeugt.

Kants berühmter kategorischer Imperativ lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne (Kritik der praktischen Vernunft, § 7; an anderen Stellen heißt es statt: „gelten könne“: „von dir gewollt werden könne“). Daraus ist auch die Antwort Kants zu entnehmen auf die Frage: was ist das Gutsein. Es ist für ihn das Gesetzmäßige, das objektiv Gültige[1]). Jeder wird bei inneren Konflikten schon die Erfahrung gemacht haben, daß sich deutlich schied: erstens, was er gern mochte, zweitens, was sich als „das Richtige“, das Sein-Sollende bzw. Pflicht ihm darstellte. Nun, eben dies Letztere meint Kant, wenn er vom „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung“ redet, und meine ich selbst, wenn ich kurzerhand es das „objektiv Gültige“ nenne.

Nun erhebt sich aber die Frage: Was kann ich denn als „gesetzmäßig“, als „objektiv gültig“ wollen? Darauf antworte ich im Sinne der neuen Wertethik[2]): Das, was sich mir in der gegebenen Lage als der höchste, realisierbare Wert darstellt; — bei Wahl zwischen Unwerten (Übeln) als das kleinste Übel —.

Damit ist eine — die Kantsche Formel ergänzende — Antwort auf die Frage gegeben —: was denn das Gute sei. Das Gute ganz allgemein, ganz in abstracto! Inhaltliche Erfüllung aber findet diese abstrakte und eben darum formale Antwort erst durch Berücksichtigung aller der besonderen Werte und Unwerte, die für die jeweilige Situation und Willensentscheidung in Betracht kommen. Endlich — was besonders beachtet werden muß! — diese Formel betrifft nur die objektive Seite des Sittlichen: also die Frage: welches Verhalten ist denn gut?

Nun liegt aber der Schwerpunkt der sittlichen Beurteilung, wie ebenfalls Kant gezeigt hat — auf der subjektiven Seite. Aus welcher Gesinnung, welchen Motiven heraus hat sich der Mensch entschieden und gehandelt: danach bewerten wir in erster Linie ihn selbst, seine Person, sein Wollen. Hat er den „guten“ Willen gehabt, das heißt den Willen zum „Guten“, zum Gehorsam gegenüber der Gewissensentscheidungen? Oder hat er gehandelt, weil eine Neigung, ein leidenschaftliches Begehren, egoistisch-kluges Streben ihn bestimmte, seinem Gewissen entgegenzuhandeln?

Es liegt auf der Hand, daß ein sicheres Urteil über diese letzten, intimsten Entscheidungsgründe von anderen Menschen und damit über ihre Gesinnung und ihren (subjektiven) sittlichen Wert, ihren „Persönlichkeitswert“ uns zumeist gar nicht möglich ist — handele es sich nun um Menschen der Geschichte oder um Mitmenschen. Darum scheint es geboten, lieber nicht zu richten; vielmehr — vorauszusetzen, daß die anderen — ihrem „Gewissen“ entsprechend, also — subjektiv — gut gehandelt haben. Nur ganz gewichtige, ja zwingende Beweise sollten uns bestimmen, bei anderen eine „schlechte“ Gesinnung anzunehmen. Dabei muß Selbstkritik uns noch den Blick dafür offen halten, daß „Beweise“ uns leicht überzeugend erscheinen, die es nicht sind — besonders wenn es sich um persönliche oder politische Gegner handelt!

Wenn wir die Unterscheidung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Bereich der sittlichen Beurteilung streng festhalten, so werden wir uns auch nicht gedrängt fühlen, Männer wie Alexander, Cäsar, Napoleon u. a. als „Verbrecher“ zu beurteilen, denn eine solche Beurteilung trifft die subjektive Sphäre, trifft die Gesinnung, die Persönlichkeit. Wir dürfen bis zum strikten Beweis des Gegenteils voraussetzen, daß sie ihren Gewissen entsprechend, bzw. so gehandelt haben, wie es ihnen als

[1]) Ich muß mich hier auf ganz kurze Andeutungen beschränken. Näher dargelegt und gerechtfertigt ist meine Deutung des „kategorischen Imperativs“ in meinem — allgemeinverständlichen — Buch „Kants Leben und Philosophie“. Stuttgart, Strecker & Schröder, 1924.

[2]) In den Abschnitten „Zur Einführung in die Philosophie“ werde ich erst in späteren Heften zu den ethischen Fragen kommen. Hier verweise ich deshalb bez. der Wertethik auf mein Buch „Ethik“, Leipzig, Quelle & Meyer. 2. Aufl. 1925. Die Beantwortung einer konkreten sittlichen Frage vom Standpunkt der Wertethik aus habe ich gegeben in meiner Broschüre „Philosophische Begründung der alkoholfreien Jugenderziehung“. Berlin W 8, Neuland-Verlag 1927.

(objektiv) „richtig“ vorkam. Damit entfällt ohne weiteres die Beurteilung als „Verbrecher“. „Unwürdig“ war es in der Tat auch, wenn von kriegsgegnerischer Seite unsere Führer im Weltkrieg als „Verbrecher“, „Massenmörder“ und ähnlich geschmäht wurden. Denn darin liegen sittliche Werturteile, die das Subjekt treffen; und die — das ist meine subjektive Überzeugung — sicher zumeist Ehrenmänner getroffen haben. — Die respektvolle Zurückhaltung von der subjektiven Sphäre werden wir selbst einem Herzog Alba oder Tilly, Hexenrichtern und Ketzerverfolgern gegenüber bewahren müssen — auch politischen Attentätern und Revolutionären. Eine ganz andere Frage aber ist es, wie wir uns zu der objektiven Sphäre stellen, das heißt: zu dem, was alle die Genannten getan haben. In dieser Beziehung ist unser Urteil gar nicht gebunden durch den Respekt vor der Persönlichkeit und ihrer vorausgesetzten — sittlichen Lauterkeit und ihren sonstigen, vielleicht genialen, Qualitäten.

Hier sind wir berechtigt, das als Beurteilungsmaßstab anzulegen, was wir auf Grund unseres Wertbewußtseins als das Wertvollste und damit als „sein-sollend“, das heißt als „gut“ schätzen. Von hier aus ist die Frage, ob z. B. die Politik — die äußere und innere — Bismarcks sittlich „richtig“ war, weder „undiskutabel“ noch „unwürdig“. Freilich wird das Urteil verschieden lauten, je nach dem idealen Maßstab, der von dem Beurteilenden als „objektiv gültig“ erlebt wird. Also wer überzeugt ist, daß es eine einfache sittliche Forderung ist, auch zwischen den Völkern einen Rechtszustand zu schaffen, und wer an dem Glauben festhält, was wir „sollen“, das müssen wir auch „können“: der wird ganz anders urteilen, als wer das Ziel für wertlos oder für schlechthin unerreichbar ansieht. Dabei wird auch der Pazifist dem Umstand Rechnung tragen müssen, daß sich Ideale nicht mit einem Schlage realisieren lassen, und daß es nicht in Macht eines einzelnen Landes oder Staatsmannes lag und liegt, den Krieg mit einemmal abzuschaffen. — Je mehr es aber in der allgemeinen sittlichen Überzeugung der Völker zur Selbstverständlichkeit wird, daß auch in der Außenpolitik das Recht respektiert werden muß und Streitigkeit nicht durch Gewalt, sondern durch Verständigung oder schiedsgerichtliches Verfahren beizulegen sind, um so mehr wird der von vielen heute so drückend empfundene Konflikt zwischen Ethik und Politik aufhören und dann wird die Frage, ob auch der Beruf des Staatsmannes ethisierbar sei, zuversichtlich bejaht werden können.

Besprechungen

Werner, Alfred. Rudolf Eucken und die Kultur der Gegenwart. Berlin, Gebr. Paetel. 1927. (Philos. Reihe, 85. Bd.). 109 S. Geh. 1.—, geb. 1.80

Ein von echter Verehrung für Eucken durchwaltetes, lebendig und warmherzig geschriebenes Büchlein; Geist von Euckens Geist. Sein aktiver Idealismus, getragen von religiös-sittlichen Kräften, wird hier in seiner Bedeutung für unsere Kultur anschaulich aufgewiesen. A. M.

Schönaich, Paul von. Die Peitsche des August Schmidt. (Zwischen Ford und Lenin.) Hamburg-Bergedorf, Fackelreiter-Verlag. 1928. 229 S.

Ein Tendenzroman! Aber die Tendenz ist billigenswert und die Gestaltung künstlerisch wirksam. In schlichter, straffer, sozusagen soldatischer Art wird erzählt, aber bei aller Nüchternheit fesselnd und bis zum Schluß die Spannung haltend. Von den Kreisen des Unternehmertums wird kein günstiges Bild entworfen. Bedeutsamer erscheint mir das Positive: ein Menschenideal und ein Wirtschaftsideal. Hier das Bild eines Mannes arbeitssam, sachlich, hilfsbereit, von hingebendem sozialen Pflichtbewußtsein; dort das Bild eines großen wirtschaftlichen Unternehmens, das durch Gewinnbeteiligung der Arbeiter diese gerecht zu entlohnen trachtet. Das ganze Buch durchweht von echtem Aufbaugeist. A. M.

Zweig, Arnold. Der Streit um den Sergeanten Grischa. Roman. Potsdam, Kiepenheuer. 552 S. Geh. 6.—, geb. 8.50.

Ein Roman, der aus dem Weltkrieg seinen Stoff nimmt. Aber keine Schlachten werden geschildert, sondern das kriegerische Milieu. Die Geistesart des deutschen Heeres,

von der Masse der „Gemeinen“ an bis zu den höchsten Befehlsstellen wird mit psychologischer Meisterschaft gezeichnet. Auf diesem Hintergrund spielt sich dann der uralte Konflikt zwischen Recht und Staatsräson ab. Das gibt dem Werk auch einen bedeutsamen philosophisch-ethischen bzw. kulturellen Gehalt. A. M.

Neundörfer, Karl. Zwischen Kirche und Welt. Ausgewählte Aufsätze aus seinem Nachlaß, hg. von Ludwig Neundörfer und Walter Dirks. Frankfurt a. M., Carolusdruckerei. 1927. 179 S. Geh. 5.—

Der Verf., weiland katholischer Pfarrer in Mainz, ist im Herbst 1926 in den Alpen verunglückt. Mit ihm ist eine führende geistige Persönlichkeit unter den jungen deutschen Katholiken — er war auch der Quickbornbewegung nahegetreten — allzufrüh dahingegangen. Die Aufsätze sind in drei Gruppen zusammengeordnet. Von allgemeinen Erörterungen (Teil I: Geist und Ordnung) über Recht und Macht in der Kirche, über Rechts- oder Geistkirche, und über die Stellung des Laien in der Kirche geht das Werk zu konkreteren Fassungen der Probleme (Teil II: Kirche und Gesellschaft) in den Aufsätzen über die Aktion der Kirche, das Konkordat, den Laizismus, das Königtum Christi, um schließlich zeitkritisch persönliche Ansichten über die Frage der parteipolitischen Zusammenschlüsse der deutschen Katholiken (Teil III: Kirche und Partei) zu bieten.

Gentges, Ignaz. Tanz und Reigen. Berlin SW 68, Bühnenvolksbundverlag. 1.—8. Aufl. 112 S. 4.20

Daß das Interesse für Tanz heute nicht nur eine Modeströmung, sondern mehr ist, das zeigt dieses Buch. Die tiefen Probleme, die hinter dem Tanz als künstlerischer Bewegungskultur stehen, werden von Berufenen erörtert und in Zusammenhang gebracht mit der Totalität der Moderne. Tanz ist, wie alle Kunst, eine Sichtbarmachung des Zeitgeistes. Ja, er ist oft eine instinktive Hindeutung auf Kommendes, das sich in der Gegenwart erst sehnsüchtig in Wunsch, Gefühl, Gebärde und Bewegung vorbereitet.

Erst von hier aus läßt sich verstehen, was gerade manchem tiefen Menschen Tanz, Rhythmus, Bewegungskultur bedeuten kann; daß er damit erst eine Sprache für sein Unaussprechbares findet; daß es für jeden Menschen wertvoll sein wird, sich durch gute Lektüre in Kämpfe, Wandlungen und Ziele dieser Kunst einführen zu lassen.

P. M.-P.

Müller, M. Die französische Philosophie der Gegenwart. Karlsruhe, G. Braun. (Wissen und Wirken Bd. 32.) 1926. 57 S. 1.20

Es wird an einzelnen führenden Denkern und bedeutsamen Bewegungen gezeigt, wie sich jene verstandesfeindliche Strömung in der Philosophie des neuzeitlichen Frankreichs vorbereitete und entwickelte, die sich für uns besonders an den Namen Bergson knüpft und die mit ihrer Betonung des Freiheitsgedankens den schärfsten Gegensatz bildet etwa zu starren Deterministen und Mechanisten wie Le Dantec, dem „französischen Haeckel“. Die enge Verbindung von erfahrungsmäßiger Beobachtung und Spekulation erscheint dem Verf. überhaupt für die gegenwärtige französische Philosophie bezeichnend; sie findet sich auch bei den Denkern in dem andern Lager der zeitgenössischen Philosophen, den Rationalisten (Brunsvicq usw.).

„Eingegangene Schriften“ werden in Zukunft wieder angeführt werden. Neue Aufsätze können zurzeit nicht angenommen werden.

Adressen der Mitarbeiter dieses Hefts auf der 3. Umschlagseite. Die Hefte erscheinen von jetzt ab zu Monatsanfang.

„Philosophie und Leben“ kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag, nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Schriftleitung: Univ.-Prof. Dr. A. Messer und Frau Paula Messer, geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.